

ISSN: 2148-8177



Kafkas University  
Faculty of Divinity Review

**KAFKAS ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT**  
**FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

Temmuz 2020  
CİLT 7 . SAYI 14

DOI: 10.17050

T.C.  
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

YIL / YEAR: 2020

SAYI / ISSUE: 14

CİLT / VOLUME: 7

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.**

*Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System*

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.**

*Kafkas University Faculty of Divinity Review has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.*



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

**DergiPark**  
AKADEMİK

**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / *On Behalf of Kafkas University Faculty of Divinity*

**Prof. Dr. Hüsnü KAPU** (Dekan V. /Dean Deputy)

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN**

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

**Arş. Gör. Hayrunnisa KEKLİK**

hayrunnisakeklik@gmail.com

Turkey

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. İbrahim AYHAN**

iyhan\_7221\_@hotmail.com

Turkey

Konular: Hadis

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Kadir İLTİR**

iltirkadir36@gmail.com

Turkey

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Samet KELLEÇİ**

sametkelleci@hotmail.com

Turkey

Konular: Tasavvuf

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Şahin YETİK**

sahinyetik@gmail.com

Turkey

Konular: Arapça

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Yusuf ÇINAR**  
yusufcinar@kafkas.edu.tr  
Turkey  
Konular: İslâm Hukuku  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**  
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

**Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN**  
saglam.fatma@hotmail.com  
Turkey  
Konular: Din Bilimleri  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Abdurrahman YALÇI**  
ayalcia@gmail.com  
Turkey  
Konular: İslâm Felsefesi  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**  
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

**Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI**  
gulcan-019@hotmail.com  
Turkey  
Konular: İslâm Tarihi  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Maşide Betül KAYA**  
masidebetul@gmail.com  
Turkey  
Konular: İslâm Sanatları  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**ALAN EDİTÖRÜ (İngilizce / English)**

**Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN**  
mhmtstn@hotmail.com  
Turkey  
Konular: İngilizce  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU**  
mustafaarasoglu@gmail.com

Turkey  
Konular: İngilizce  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**ALAN EDITÖRÜ** (Kitap Değerlendirme / Book Review)

**Arş. Gör. Elif KELEŞ**  
elefks95@gmail.com  
Turkey  
Konular: Kitap Değerlendirme  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Hasan GÜLER**  
hasan\_safii@hotmail.com  
Turkey  
Konular: Kitap Değerlendirme  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**Arş. Gör. Nuray DURMUŞ**  
nuray1316@hotmail.com  
Turkey  
Konular: Kitap Değerlendirme  
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK**  
ozturkemine25@gmail.com  
Turkey  
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

**Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**  
fkazanc@hotmail.com  
Turkey  
Kurum: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Samsun)

**Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN**  
iscan@atauni.edu.tr  
Turkey  
Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

**Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK**  
buncalik@hotmail.com  
Turkey  
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

**Doç. Dr. Habib ŞENER**

habibsener@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

**Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA**

hikaya75@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fak. (Kars)

**Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN**

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

**Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ**

mdalkilic@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kayseri Üniversitesi Develi İslâmî İlimler Fak. (Kayseri)

**Doç. Dr. Recep ÖNAL**

onal1975@gmail.com

Turkey

Kurum: Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fak. (Balıkesir)

**Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL**

alparslan.kartal@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

**Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ**

ercancengiz1976@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

**Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK**

muzaffer\_barlak@hotmail.com

Turkey

Kurum: Sinop Üniversitesi İlahiyat Fak. (Sinop)

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

Prof. Dr. İsa DOĞAN

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Turan KOÇ

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Sakarya Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

Kastamonu Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Süleyman Demirel Üniversitesi

Bayburt Üniversitesi

Erciyes Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

İnönü Üniversitesi

Uşak Üniversitesi

Atatürk Üniversitesi

İstanbul S. Zaim Üniversitesi

Uludağ Üniversitesi

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

**KAPAK TASARIM / COVER DESIGN**

Mehmet ÖZDEMİR & Muharrem ZENGİN

**REDAKTE / REDACTED**

Muharrem ZENGİN

**BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE TEMMUZ / JULY 2020**



**HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES \***

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İPEK	Iğdır Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

\* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kocatepe Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ün.	Polatlı İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nurhan AYDIN	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR	Necmettin Erbakan Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi

## BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	Yıldırım Beyazıt Ün.	İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	Ondokuz Mayıs Ün.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kocatepe Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ün.	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT	İnönü Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Alparслан KARTAL	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan POLAT	Ardahan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOZLU	Binali Yıldırım Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILDIRIM	Kayseri Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSÂNÎ	Alparслан Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ŞAHAN	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY	İbrahim Çeçen Ün.	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL	Alparслан Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Ahmet ÖZBAY		

*Dergimizin 7. Cilt/14. Sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.*

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

1. Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerîf Şerhi'nde Bir Ârif ve Mürşit Olarak Ebu'l-Hasan-ı Harakânî  
Abu al-Hasan al-Kharaqâni As a Gnostic (al-'Arif) and the Divine Guide (al-Murshid) in  
Ahmed Avni Konuk's Commentary called Mathnawi-i Sharif Sharhi  
**Prof. Dr. Dilaver GÜRER**.....151-170
2. Mâtürîdîler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Neseî  
Örneği)  
Mâturid's Criticism of the Karramiyyah in The Idea of Allah (Abu'l-Barakât Nasafi Example)  
**Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN**.....171-188
3. Tarihi ve İtikâdî Zaviyeden Günümüzde Hac ve Umre ile Mekke ve Medine'ye Dair Müslüman  
Şuurun Bazı Meseleleri  
Some Issues Concerning Muslim Consciousness on Hajj and 'Umrah as well as Mecca and  
Madinah in View of History and Theology  
**Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ**.....189-214
4. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-  
The Legislative Value of Excellency Prophet's Actions -Bedruddin al-Maqdisî Example-  
**Arş. Gör. Dr. Rıdvan KALAÇ**.....215-229
5. Tefsir Geleneğinde "Alak" Kelimesine Yüklenen Anlamlar ve Modern Bilimsel Gelişmelerin  
Buna Etkisi  
The Meanings Loaded in The Word of 'Alak' in The Tafsir Tradition and The Effect of Modern  
Scientific Developments on This  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL**.....230-246
6. Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme  
An Evaluation on the Methods of Expressions of the Adjectives Formed From the Verbs in  
Arabic Grammar  
**Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ**.....247-261
7. Covid-19 Salgını Döneminde Duyguları İfade Etme Aracı Olarak Mûsiki  
Music as a Tool to Express Emotions During the Covid-19 Pandemia Period  
**Dr. Öğr. Üyesi Tacetdin BIYIK**.....262-283
8. Şeyh Mehmed Zoravî  
Sheikh Mehmed Zoravî  
**Şenol SUSOY**.....284-297
9. Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler  
Basical of Religious and Moral Principles to be Followed in Family Child Education  
**Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN**.....298-311

10. -معناها، وحكمها، ومناطقها، وتطبيقاتها- قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان  
Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi Kâidesi -Manası, Hükümü, Kapsamı ve  
Uygulama Alanları-  
**Dr. Öğr. Üyesi Walid ALZEIR**.....312-330
11. Kars'ta Gündelik Hayat ve Din  
The Daily Life and Religion in Kars  
**Mehmet BERKTAŞ**.....331-358
12. Kuramsal Bağlamda Mitik Düşüncenin Din ve Psikoloji ile İlişkisi  
The Relationship of Mythical Thought in the Theoretical Context with Religion and Psychology  
**Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN**.....359-378
- Kitap Değerlendirme / Book Review**
13. Hayat Rehberi Kur'ân (Prof. Dr. Musa BİLGİZ: Gece Akademi, Ankara 2019)  
**Arş. Gör. Şahin YETİK**.....379-384

## EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Değerli Okuyucular,

2014 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz, yayım ilkesi gereği yılda iki kez olmak üzere Ocak ve Temmuz dönemlerinde yayın hayatına ilk günkü heyecanı ile devam etmektedir. Bu itibarla, 2020 yılı Temmuz dönemi yeni sayımızı (14. sayı) yayınlayarak siz değerli okuyucu kitlesiyle buluşturuyor olmanın tarifsiz mutluluk ve kıvancını hep birlikte bir kez daha yaşıyoruz...

Hiç kuşkusuz, ülkemizin ve özellikle de bütün dünyanın çok önemli bir sınavını verdiği Covid-19 Salgının yaratmış olduğu olumsuz sonuçlarına rağmen en başta editör ekibimiz olmak üzere, çok değerli yazar ve hakem kadromuzla yeni bir sayının yayın hayatına başlamasına ve siz değerli okuyucuların karşısına çıkmasına vesile olmuş olduk.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, *Dergipark* sistemine ilk üye olan dergilerden birisi olarak her geçen gün yayın kalitesini bir üste çıkarmanın telaşı içindedir. Bu telaş ve gayretimiz, en başta kurumsal kimliğimiz ve dergi editör ekibimizle birlikte bütünleşerek daha üst çitayı oluşturan yeni yayın indekslerinde taranmaya kadar devam edecektir. Bu süreçteki en büyük hedefimiz, Jenerikte de beyan edilen indekslerde taranmakla yetinmeyip daha ileri ve üst kulvarı oluşturan farklı indeks dizgesinde yer alabilmektir. Bu cümleden mülhem, dergimizin yeni sayısında olabildiğince makale havuzumuzu geniş tutarak 2014 yılından itibaren dergimizin izlediği yayın geleneğini de çok fazla örselemeden hem nicelik hem de nitelik olarak farklı bir tasarımın içinde olmaya özen gösterdik. Böylelikle dergimiz açısından alan olarak, hem daha işlevsel hala dönüşmesi hem de yayın kalitesinin artırılması adına önemli bir aşama kaydedilmiş oldu. Çünkü Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, bundan sonraki süreçte sadece kaliteli ve nitelikli yazıları yayınlamakla kalmayacak, aynı zamanda makale ve yazı geleneğine de kalite ve nitelik kazandıracaktır.

Dergimizin yeni sayısında, en başta makale ve yazılarıyla dergimize destek veren ve yeni sayımıza renk katan çok değerli yazarlarımız başta olmak üzere, bu sayının makalelerini büyük bir fedakârlık ve özveri ile okuma ve değerlendirme zahmetinde bulunan çok kıymetli hakem hocalarımıza teşekkür için pek çok nedenimiz var. Bu itibarla, yeni sayının ortaya çıkmasında üstün bir özveri ve gayretle mücadele eden ve makalelerin son okuma ve redaktesini gerçekleştirerek dizgi ve mizanpajda emeği geçen editör ekibime ve bütün hocalarıma bir kez daha yürekten teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Dergimizin gelecek sayısında, yeni makale ve yazılarımızla siz değerli okuyucularımızla tekrardan buluşmak ümidiyle...

**Hüseyin DOĞAN / Editör**

Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology,  
Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

[huseyindogan5555@hotmail.com](mailto:huseyindogan5555@hotmail.com)

ORCID 0000-0002-3509-5340

## Abu al-Hasan al-Kharaqâni As a Gnostic (al-'Arif) and The Divine Guide (al-Murshid) in Ahmed Avni Konuk's Commentary Called Mathnawi-i Sharif Sharhi

Dilaver GÜNER\*

### Abstract

The Gnostic (al-'arif) and the divine guide (al-murshid) are the most significant terms of tasawwuf. 'Arif is someone who knows Allah in the light of Islamic sources and lives appropriate for the sake of Allah. As for murshid is someone who introduces Allah to people by the way of al-'ilm (knowledge), al-'irfan (gnosis), and his behavior and guides people to walk along sirat al-mustaqim (the straight path). Mawlana gives Abu al-Hasan al-Kharaqani many attributes and mentions him by admiring with many praises. Furthermore, Mawlana gives his some gnostic messages by telling two stories related with Kharaqani. One of this stories is about the harbinger of Bayazid Bestami, the owaisi sheikh of Kharaqâni, the birth of him while he was going through Kharaqan. And other is the famous story about a murid of Kharaqâni and his grumpy wife. In these stories, It is mentioned that how Kharakani had a supreme disposition, character, and morality and how reached the martaba-i âlî (divine level) by training his nafs (self), in short, the value of his gnostic knowledge and the method of guidance are explained in Mathnawi. In this article, the sageness and mastership of Kharaqani will be explained in the frame of the Mathnawi's couplets and two stories about him by means of Ahmed Avni Konuk's commentary.

**Keywords:** Tasawwuf, Mathnawi, Mathnawi-i Sharif Sharhi, Abu Yazid al-Bestami, Abu al-Hasan al-Kharaqani, Mawlana Jalal al-Din al-Rumi, Ahmed Avni Konuk.

## Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerîf Şerhi'nde Bir Ârif ve Mürşit Olarak Ebu'l-Hasan-ı Harakânî<sup>1</sup>

Dilaver GÜNER

\* Professor, University of Nacmattin Erbakan Faculty of Theology (Ahmet Kelesoglu), Department of Basic Islamic Sciences, Branch of History of Mysticism, Konya, Turkey.

Prof. Dr., Kars Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

dilgurur@hotmail.com

ORCID 0000-0002-6860-9571

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 14 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 151-170.

**Suggested ISNAD Citation:** Dilaver Güner, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerhi'nde Bir Ârif ve Mürşit Olarak Ebu'l-Hasan-ı Harakânî", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14(Temmuz-July 2020), 151-170.

www.dergipark.org.tr

<sup>1</sup> Bu makale, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından 27-29 Ekim 2017 tarihleri arasında Kars'ta düzenlenmiş olan II. Uluslararası Ebu'l-Hasan-ı Harakânî Sempozyumu'nda "Avni Konuk'un Mesnevî Şerhi'nde Bir Ârif ve Mürşit Örneği Olarak Ebu'l-Hasan-ı Harakânî" adıyla sunmuş olduğum tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.



**Öz**

Ârif ve mürşit kavramları tasavvufun en önemli kavramlarından. Ârif, İslâmî kaynakların ışığında Allah'ı bilen ve onun rızasına uygun yaşayan kimse, mürşit ise bu bilgi, ilim, irfan ve yaşayış ile etrafındaki insanlara Allah'ı tanıtan, insanların sırât-ı müstakîm üzere yürümelerinde önder olan kimse demektir. Mevlâna, pek çok üstün sıfatlarla andığı Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'den Mesnevî'de büyük bir hayranlık ve övgüyle bahseder. Harakânî ile ilgili iki hikâyeyi uzun uzun anlatarak irfânî mesajlarını bu hikâyelerin beyit aralarına serpiştirir. Hikâyelerden birisi Harakânî'nin üveysî şeyhi olarak bilinen Bâyezîd-i Bistâmî'nin Harakan'dan geçerken onun doğumunu müjdelemesidir. Diğeri ise Harakânî'nin huysuz karısı ve bir müridi ile ilgili hikâyedir. Bu hikâyelerde Harakânî'nin nasıl yüce bir meşrep, kişilik ve sîrete sâhip olduğu, nefsini terbiye ederek nasıl ulvî mertebelere ulaştığı, kısaca onun irfânî birikim ve irşat metodunun güzelliği ifade edilmektedir. Bu makalede, Mesnevî'deki iki hikâye ve Harakânî'den bahseden diğer beyitlerin Ahmed Avni Konuk'un şerhi çerçevesinde, ünlü sûfînin âriflik ve mürşitlik yönüne dair bazı özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Mesnevî, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Ebu'l-Hasan-ı Harakânî, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Ahmed Avni Konuk.

**GİRİŞ**

Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed (Ca'fer) el-Harakânî (v. 425/1033), daha yaygın ismiyle, Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî, bilhassa şâhiyeleri sebebiyle, tasavvuf tarihinin en renkli simalarından birisi olup, ilâhî aşk yolu olarak bilinen ve "sekr ve telvîn ekolü" diye adlandırılan meşrebin mühim şahsiyetlerindedir. Bu ekolün en meşhur temsilcileri arasında Râbiatü'l-Adeviyye (v. 185/801 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (i. 309/922) ve Mevlâna Celâleddîn- Rûmî (v. 672/1273) de yer almaktadır. Mevlâna, müritlere "tasavvuf el kitabı" olarak kaleme almış olduğu ve pek çok sufinin hikâyesini, menkıbesini ve düşüncesini aktardığı *Mesnevî*'de Harakânî'den iki menkıbe nakletmektedir. Bu iki hikâyede Mevlâna okuyucusuna, Harakânî'nin çok yüce bir meşrep, kişilik ve sîrete sâhip olduğu, nefsini terbiye ederek ulvî mertebelere ulaştığı mesajını vermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mesnevî*'de Harakânî'nin bilhassa irfan ve irşat yönüyle ilgili değerlendirmeler, onun dînî bilgisi, velayet yönü, kutupluğu, meşrebi ve üveysîliği olmak üzere beş ana başlık altında değerlendirilebilir. Ayrıca Mevlâna, Harakânî'ye yöneltilen itirazlara da eserinde çok büyük önem atfetmekte ve o itirazların sahiplerine karşı çok sert cevaplar vermektedir. Geçen yüzyılın önemli ilim, kültür ve irfan adamlarından, *Mesnevî* şârihlerinden, Mevleviyye şeyhlerinden ve mesnevîhanlarından birisi olan Ahmed Avni Konuk da Harakânî ile ilgili *Mesnevî*'deki beyitleri ve Mevlâna'nın düşüncelerini, muazzam bir *Mesnevî* şerhçiliği birikimi ile şerh etmekte, Mevlâna'nın işaret ederek geçtiği noktalara açıklık getirmektedir. Makalemizde, Harakânî'nin bilhassa irfan ve irşat yönüyle ilgili özelliklerini ve onun muterizlerine Mevlâna ve Ahmed Avni Konuk tarafından verilen cevapları saydığımız ana başlıklar altında ele almaya çalışacağız. Ancak, konulara geçmeden önce burada Ahmed Avni Konuk'un *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* hakkında çok kısa da olsa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Hiç şüphesiz, XX. yüzyılın en önemli vahdet-i vücûd savunucularından birisi de Ahmed Avni Konuk'tur. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemi aydınlarından olan A. Avni Konuk, bir mesnevîhân, bir Mevleviyye şeyhi, bir müzisyen, tasavvuf alanında velûd bir şârih, mütercim ve müellif olmasının yanısıra, özellikle İbnü'l-Arabî'nin (v. 638/1240) *Fusûsu'l-Hikem* ve Mevlâna'nın *Mesnevî*'sine yapmış olduğu gerçekten çok değerli şerhleri

ile bilinir.<sup>2</sup> O, bu iki şerhini, daha çok Molla Fenârî (v. 834/1431) ile başlayıp,<sup>3</sup> "Hz. Şârih" İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'nde adeta sistemleştirdiği geleneğe uyarak,<sup>4</sup> yani İbnü'l-Arabî ve Mevlâna'nın görüşlerini telif ederek kaleme almıştır. Merhum Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*'i şerh ederken *Mesnevî*'ye çok fazla atıfta bulunurken, *Mesnevî*'yi şerh ederken de *Fusûsu'l-Hikem*'den çok fazla alıntı yapmış, görüşleri için deliller sunmuş<sup>5</sup> ve vahdet-i vücûd düşüncesini Mevlâna'nın eserleri ve özellikle de *Mesnevî* merkezli savunmuştur. Bunun sebebi şudur:

İbnü'l-Arabî ve Mevlâna'nın fikriyatının aynı olduğu, aralarında temelde, esasta fark olmadığı noktasında sufiler arasında görüş birliği vardır. A. Avni Konuk da *Mesnevî Şerhi*'nde zaman zaman bu nokta üzerinde hassasiyetle durur. Aslında işin doğrusu da budur ve ecdad da zaten böyle yapmıştır. Hatta bazıları Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin -ki *Fütûhât*, *Fusûs*'un şerhi mahiyetindedir- Farsça versiyonu olarak değerlendirirler.<sup>6</sup> İsmâil-i Ankaravî'nin (v. 1041/1631) ve Sarı Abdullah Efendi'nin (v. 1071/1660) *Mesnevî*'yi vahdet-i vücûd eksenli şerh etmelerinin sebebi de budur. İsmâil-i Ankaravî *Mesnevî*'yi İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile şerh ettiği gibi, *Fusûsu'l-Hikem*'i de Mevlâna'dan örnekler alarak şerh etmiştir. Hindistanlı mutasavvıf Abdül'alî Bahru'l-Ulûm (v. 1810) da *Mesnevî*'yi İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden yararlanarak şerh edenler arasında mühim bir yere sahiptir.

Ahmed Avni Bey'in *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhlerinin önemi de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. O, kendisinden önceki şarihlerin metodunu kullanarak, *Fusûs*'u Mevlâna'nın, *Mesnevî*'yi ise İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile şerh etmek sûretiyle, adeta bütün bir tasavvuf mirasını, Osmanlı düşüncesinin temel dinamiklerini, paradigmalarını bir fikir bütünlüğü içerisinde günümüz insanının gözleri önüne sermektedir. Başka bir ifadeyle o, Ankaravî'nin *Mesnevî*'yi *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den aldığı metinlerle açıkladığı gibi; *Fusûsu'l-Hikem*'i de *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'den seçtiği şiirlerle şerhetmiştir.

İşte Ahmed Avni Bey'in mütekâmil eseri, âhir ömrünü onunla meşgul olarak geçirdiği, hicrî 1348 senesinde başlayıp 1356 senesinde tamamladığı *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'dir. Kendisinden önceki şerh geleneğini, özellikle Ankaravî'nin şerhini dikkatle takip eden müellif, Hint şarihlerinden de haberdar oluşu sebebiyle farklı bir metin inşa etmiştir.

<sup>2</sup> Ahmed Avni Konuk 1868 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1890 yılında Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'den birincilikle mezun olmuş, Posta ve Telgraf Umum Müdürlüğü'nde umum müdür muaviniğine kadar yükselmiştir. Çok iyi Farsça, Fransızca ve Arapça bilen Konuk, Mesnevîhân Selânikli Es'ad Dede'den mesnevîhanlık icazeti almış ve halifesi olarak ondan sonra postnişin olmuştur. Tasavvufî eğitim ve birikiminin yanında iyi bir musiki eğitimi de almış ve bu alanda da çok kıymetli eserler vermiştir. Oldukça velûd bir müellif olan geride pek çok telif ve tercüme kitap ve makale A. Avni Konuk 20 Mart 1938 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. (Daha fazla bilgi için bk.: Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk: Hayâtı ve Eserleri", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içerisinde), 4 c. (İstanbul: MÜİFV Yay., 2005), 1/15-27; Reşat Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2002), 26/180-182; Savaş Ş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk –Görünmeyen Umman–*, (İstanbul: Klâsik Yay., 2011), s. 11-23.)

<sup>3</sup> Bk.: Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 76-83.

<sup>4</sup> Bk.: Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı (ve diğerleri), 13 c. (İstanbul: Kitabevi Yay., 2009), 1/39.

<sup>5</sup> Bk.: Dilaver Gürer, "Ahmed Avni Konuk'un Fusûs'u Mesnevî Ve Mesnevî'yi Fusûs İle Şerh Etmesi" *IV. Uluslararası Mevlâna Sempozyumu Hz. Mevlâna ve İslam Dünyasında Kardeşlik (Bildiriler)*, ed. Ali Temizel, (Konya: Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2018), s. 325-338.

<sup>6</sup> Mahmud Erol Kılıç, "*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/253.

Mesnevî'nin tümünü titiz bir lügât duyarlılığı ve fikrî tutarlılıkla şerh etmesi, eseri faydalandığı kaynakların bir sentezi olmaktan ileri götürmüş ve ona orijinal bir telif niteliği kazandırmıştır. Ayrıca, Ahmed Avni Bey, sürdürdüğü geleneğe bağlı olarak Mesnevî'yi tasavvufî telif tarihinin müstesna bir eseri sayıp, onu başta *el-Fütûhât el-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* olmak üzere birçok klâsikle irtibatlandırarak remizlerini ve işaretlerini izaha çalışmasıyla da dikkat çeker. Bu geleneğin ortaya koyduğu literatüre bağlı olarak Mesnevî, sûfilerin tevhid anlayışlarında baskın bir renk olan vahdet-i vücûd çizgisinin tatbîk ve izahına büyük bir katkı yapmış, böylelikle tasavvufun nazarî ve amelî yönlerinin bir arada düşünülebilmesini sağlar duruma gelmiştir.<sup>7</sup>

Ayrıca, mesela A. Avni Bey'in *Fusûs Şerhi*'nde bütün bir *Fusûs* ya da daha genel bir deyişle İbnü'l-Arabî külliyyâtını ve yine *Mesnevî Şerhi*'nde de bütün bir Mevlâna külliyyâtını birarada görmek mümkündür. Yani, A. Avni Bey, *Fusûs*'u şerh ederken kendisinden önceki bütün şerhleri görmüş, okumuş ve bunların genel bir harmanlamasını yapmıştır. Hatta sadece Anadolu ve etrafındaki topraklarda kaleme alınan şerhler ile yatinmemiş, Hind Yarımadası'nda telif edilen bilimum şerhleri de görmüştür. Bu asla küçümsenecek bir durum olmayıp, gerçekten de İslâm tarihinde eşine az rastlanan, belki de o ana kadar rastlamadığımız bir düşünce ve yazma faaliyetidir. Aynı şey *Mesnevî Şerhi* için de aynı şekilde vâkidir. Bir de bunların birbirleri ile desteklendiği ve zenginleştirildiği gözönüne alındığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* ya da *Mesnevî-i Şerif Şerhi*'nden birisini okuyan bir kimse bu şerhlerde tasavvufî düşüncenin genel bir birikimini rahatlıkla bulabilecektir. Kanaatimizce Ahmet Avni Bey'in şerhlerini kıymetli kılan hatta -tamamiyle şahsî düşüncem olarak söyleyebilirim ki- diğer şerhler içerisinde en değerli kılan husus bu noktadır. Ayrıca, Avni Bey'in şerhi *Mesnevî*'deki tasavvufî sembollerin çözümünü konusunda gerçekten de mükemmeldir.

### 1. Harakânî Şeyh-i Dîndir

Mevlâna'ya göre Ebu'l-Hasan-ı Harakânî şeyh-i dindir. "Şeyh-i dîn (dinde şeyh)", hem bilgisiyyle hem de yaşantısıyla diğer insanlara önder olan kimse demektir. Bu tabir *Mesnevî*'de, 1. cildin 3379 numaralı "*Rabbü'l-âlemînin ma'nâlarının deryâsı olan şeyh-i dîn, ma'nâ ancak Allah'dır dedi.*" beytinde ve 6. cildin 2137 numaralı "*Dedi ki: Bu şeyh-i dîn böyle kadını niçin evinde yâr ve hemnişin tutar?*" beytinde olmak üzere iki defa kullanılmıştır. Aynı zamanda bir *Mesnevî* şârihi olup, *Mesnevî*'yi ve Mevlâna'yı Batı âlemine tanıtanların ilk ve en meşhurlarından olan ünlü şarkiyatçı R. Nicolson'un kanaatine göre, *Mesnevî*'de "şeyh-i dîn" lakabının umumî manada geçtiği yerlerde, Şeyh Harakânî kastedilmiştir.<sup>8</sup> Diğer şarihler 1. Cildin 3379 nolu beytindeki şeyh-i dînden muradın Sadreddîn Konevî (v. 673/1274), İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Hz. Ali (v. 40/661) ya da Hz. Peygamber olabileceği noktasında görüş bildirirken, Konuk'a göre

<sup>7</sup> Safi Arpaguş, "Ahmed Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhi'nin Tasavvuf Çalışmaları Açısından Önemi" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 45, (Eylül 2013), 36-38.

<sup>8</sup> Hasan Çiftçi, "Mevlâna ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-ı Harakânî", *Tasavvuf Dergisi Mevlana Özel Sayısı*, sayı 14, (Ocak 2005), 568. Çiftçi, bu makalesinde konuyu Mevlâna'nın *Mesnevî*'si ve *Dîvân-ı Kebîr*'i ile Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ını esas almak suretiyle karşılaştırmalı bir şekilde incelemekte ve ilgili menkıbelerin değerlendirmesini yapmaktadır. (Bk. Çiftçi, "Mevlâna ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-ı Harakânî", 566-590.)

buradaki bu tabirden murat Ferîdüddîn-i Attâr'dır (v. 618/1221).<sup>9</sup> Şems-i Tebrîzî'nin (v. 645/1247 [?]) eseri *Makâlât*'ın naşiri Muhammed Ali-yi Furûğî'ye (1877-1942) göre de Mevlâna bu lakabı (Şeyh-i dîn) Şems-i Tebrîzî için kullanmıştır.<sup>10</sup> 6. Cildin 2137 nolu beytindeki şeyh-i dinden murat ise kesin olarak Harakânî'dir. Çünkü tabir, Harakânî'nin kötü huylu karısı ile müridi arasında geçen hikâyede müridin dilinden Harakânî kastedilerek söylenmektedir. Buradan anlaşılmalıdır ki, Harakânî, tıpkı Hz. Peygamber, Hz. Ali, İbnü'l-Arabî ve isimleri zikredilen diğer zevat gibi büyük bir din önderidir. O, İslâm'ı çok iyi bilen, bütün İslâmî ilimlerde derin bir vukûfiyete sahip aynı zamanda da onu sağlam bir şekilde yaşayan Müslümanlara örnek ve önder bir din büyüğüdür.

## 2. Harakânî Fenâ-Fillâh Mertebesine Ermiş Bir Mürşid ve İnsân-ı Kâmilidir

Tasavvufî düşüncede, sâlikin kötü sıfatlarından temizlenip kurtulması ve benliğinin Hakk'ın güzel sıfatlarında eriyip yok olması gibi anlamlara gelen fenâ, Konuk'un da belirttiği gibi üç mertebede gerçekleşir. "Birincisi "fenâ-fi's-şeyh"dir. Ya'nî sâlik şeyhinin muhabbetinde fânî olur. Bu muhabbet kendi nefesine olan muhabbetin hicâbıdır. İkincisi "fenâ-fi'r-resûl"dür. Sâlik şeyhinin muhabbetinden terakkî ederek bu mertebeye gelir ve bu mertebenin hükmü, muhabbet-i peygamberîde fânî olmaktır. Bu muhabbet dahi, şeyhine olan muhabbetin hicâbıdır. Üçüncüsü "fenâ-fi'llâh"dır. Bu da muhabbet-i Hak'da fânî olmaktır. Bu muhabbet dahi, muhabbet-i peygamberînin hicâbıdır."<sup>11</sup>

Tasavvuf yolunda mürşit olmak, bu üç mertebeyi hakkıyla geçebilmeyi gerektirir. Gerek *Mesnevî*'de gerekse Konuk şerhinde Harakânî'nin, fenanın bu üç mertebesini geçerek fenâ fillâh mertebesine ermiş bir mürşit olduğu anlaşılmalıdır. Konuk, Harakânî'nin bu özelliğini, *Mesnevî*'nin bazı beyitlerinin şerhinde kullandığı, onun "şayet beni bilse/tanırsa idiniz (Konuk'un ifadesiyle: beni ârif olsa idiniz), bana secde ederdiniz" sözüyle birlikte açıklar.<sup>12</sup>

Menkıbeye göre, "Sultân Mahmûd-ı Gaznevî (v. 421/1030), Harakânî cihetine gelmiş idi. Ebu'l-Hasan-ı Harakânî Hazretlerini gönderdiği bir kimse vâsıtasıyla huzûruna da'vet etti. Ve o kimseye dedi ki: "Eğer gelmekten istinkâf ederse, "Allâh'a itâat ediniz ve Resûl'e ve sizden emr sâhibi olan kimseye tâat ediniz"<sup>13</sup> âyet-i kerîmesini oku. O kimse Hz. şeyhin istinkâfî üzerine bu âyet-i kerîmeyi okudu. Ebu'l-Hasan (k.s.) Hazretleri cevâben buyurdular ki: 'Atû'llâh (Allâh'a itaat ediniz)'de o kadar müstağrakım ki, 'atû'r-Resûl (Resûl'e itaat ediniz)'de habâletim vardır. Bak, ulû'l-emre ne kalır?" Ya'nî ben Resûl-i Ekrem'in varlığında ve Resûl-i Ekrem dahi Hakk'ın varlığında müstağrak olduk. Bu istiğrâk içinde ulû'l-emrin

<sup>9</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/395-396 (b. 3379). (Makalemizde *Mesnevî* beyitlerinin numaralarında ve tercümelerinde Ahmed Avni Konuk'un şerhindeki numaralandırma ve tercüme esas alınmıştır. Sayfa numarasından sonraki rakamlar beyit numarasını göstermektedir.)

<sup>10</sup> Çiftçi, "Mevlâna ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-ı Harakânî" 568.

<sup>11</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/469 (b. 1591).

<sup>12</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/109 (b. 2205), 4/339 (b. 3099), 6/495 (b. 4244), 9/469 (b. 1424), 12/521 (b. 3598). Avni Konuk'a göre Harakânî'nin şeriatin zahirine muhalif söz ve fiilleri olmakla birlikte bunlar şeriatın batınına asla aykırı değildir. Velayet bilgisinin mahiyetine vakıf olmayan zahir ulemasının bu tür söz ve davranışları yersizdir ve bu eksiklikten kaynaklanmaktadır. (Semih Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhlerine Göre Ebu'l-Hasan Harakani: İsmail Rüşûhî Ankaravî ve Ahmed Avni Konuk Örneği" *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Kars: Kafkas Üniversitesi Yay., 2012), 232. Nitekim E. Alkan da bir tebliğinde Harakânî'nin "Rabbimden iki şey/iki sene eksigim" şathiyesini (Ercan Alkan, "Harakânî'nin 'Rabbimden İki Şey/İki Sene Eksigim' Sözü'nün Tasavvuf Literatüründeki Yorumları" *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Kars: Kafkas Üniversitesi Yay., 2012), 211-222) bu anlamda değerlendirmektedir.

<sup>13</sup> en-Nisâ 4/59.

varlığı kalır mı ki, itâat mevzû'-ı bahs olabilsin? demek olur. İşte insân-ı kâmillerden her birinin muntahâ-yı hâlleri budur. Bu zevke vâsıl olmayan ulemâ onları inkâr ederler."<sup>14</sup>

İnsân-ı kâmil kendi kötü sıfatlarından sıyrılmıştır. Başka bir deyişle, o sadece Hakk'ın isim ve sıfatlarının en açık mazharıdır, zuhur yeridir, tecelligâhıdır. Harakânî'nin "şayet beni tanısın idiniz, bana secde ederdiniz" sözü de bunu ifade etmektedir. Onun bu sözü "Yerime ve göğüme sığmadım, velakin mümin kulumun kalbine sığıdım"<sup>15</sup> hadîs-i kudüsînin şerhi sadedindedir ve meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinden bir farkı yoktur. Çünkü Konuk'a göre, "bir kul vücûd-i hakîkî-i Hak muvâcehesinde kendi mevhum olan varlığından geçince, o kulu Hakk'ın varlığı istîlâ etmiş olur. Ve kul Hakk'a secde edici olduğu için onun tab'ında bir mescûdîlik gizli bulunur. Kâmilin kalb-i şerîfi her ân Hakk'a sâcid olduğu için bilcümle halk ona serfûrû (secde) ederler. Nitekim Âdem'e meleklerin secde etmeleri de bu ma'nâdandır."<sup>16</sup> Nitekim başta Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr olmak üzere pek çok sûfnin bu söze benzer sözleri ve şathiyeleri vardır.<sup>17</sup> Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr*'de yer alan, "Bu heykel-i Âdem nikâbdır; biz bütün secdelerin kablesiyiz."<sup>18</sup> ve "Âşıkların kablesi benim, şûrîdelerin (perişanların, dertlilerin) Kâ'be'si benim. Kalk gel ve benim kapımın eşîğine baş koy!" beytleri de bu manayı desteklemektedir.<sup>19</sup>

Mevlâna'ya göre Harakânî, kabuk değil özdür. Bugünün de yarının da şahıdır, yani dünyada da ahirette de şahtır. Çünkü o, hakikati latîf olan bir insân-ı kâmidir. Âlem-i kesîf mesabesindeki kabuk nasıl ki özün hizmetkârı ise, âlem-i zâhir dahi insân-ı kâmilin latîf olan batınının ve hakikatının hâdimidir.<sup>20</sup> Bu yüzdendir ki, "yüzbinlerce aslan onların uyulduğu altında, gayb bilici olan gözün önünde odun çekicidir, onların emrine münkâd ve mutî' olmuşlardır."<sup>21</sup> Tıpkı Harakânî'de olduğu gibi onlar da o nefis-i emmâre sâhiplerini büyük bir sabır ve özveri ile eğiterek onların o vahşî tabiatlarını eriterek, Hakk'ın emrini yerine getiren, yumuşak huylu, uysal ve itaatkâr bir derviş haline getirirler. Zira onlar, sabırlı nefis-i emmâre eğiticisidirler. Onlar kendi benliklerinden kurtulmuş, Rasûlullâh'ın "fakirlik övüncümdür"<sup>22</sup> dediği fakirliğe ulaşmış, benliklerinden sıyrılmış, Hakk'ın varlığı karşısında kendilerinde hiçbir varlık görmeyen, fenâ fillâh mertebesine ulaşmış Hak erleridir. Nitekim bu durumu Ebu'l-Hasan-ı Harakânî bizzat kendisi şöyle açıklamaktadır: "Sûfî odur ki, yok ola. Ya'nî fenâ tahsîl etmiş ola. Ve gündüz olsa güneşe ve gece seyyâreye ve mehtâba ihtiyâcı olmaya. Sûfilik bir yokluktur ki, varlığa ihtiyâcı olmaz."<sup>23</sup> Kaldı ki, kümmelîn-i evliyâ yani "insân-ı kâmiller, ezelde Hak Teâlâ'nın yüklediği yükler altında sarhoş ve kendinden geçmiş besili develer gibidir. Binâenaleyh kazâ-yı ilâhîye karşı onlar asla itiraz etmezler,

<sup>14</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/412 (b. 3235), 1/496 (b. 1591).

<sup>15</sup> Bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, 2 c. (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/195 (no: 2256).

<sup>16</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/520-521 (b. 3598). Ayrıca bk.: Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/118-119 (b. 2281),

<sup>17</sup> Süleyman Uludağ, "Şathîye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38: 370-371.

<sup>18</sup> Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî (Dîvân-ı Kebîr)*, neşr. Bediüzzemân Fûruzanfer, (Tahran: Talayah Neşriyat, 2005), 599 (g. no: 1576).

<sup>19</sup> Bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/109 (b. 2205).

<sup>20</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/62 (b. 2112).

<sup>21</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/75-76 (b. 2149). Hikâyede, mürit, Harakânî'yi bulmak için ormana doğru giderken, Harakânî, bir aslanın üzerine odun yüklemiş kendisi de binmiş bir şekilde karşıdan gelir. Şârihler, hikâyedeki vahşî hayvanların nefis-i emmâre sahiplerini sembolize ettiğini belirtirler.

<sup>22</sup> Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/87 (no: 1835).

<sup>23</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/484 (b. 1490).

hatta yüzlerini dahi ekşitmezler. Hak onların üzerine ne yük yükledi ise, günlerce su içmeden, durup dinlenmeden seve seve taşırırlar."<sup>24</sup>

Harakânî'nin bedeni, yeryüzünü aydınlatan bir lamba gibidir. Onun nuru yedi kat göğün yukarısına kadar yayılmıştır. O, ışığı evlere düşen bir güneş mesabesindedir, onun kursu/küresi ise dördüncü çardaktadır. Yani, "insân-ı kâmilin güneş gibi olan hakikatı, âlem-i şehâdete nazaran dördüncü felek olan mertebe-i vâhidiyyetten, cisim evlerine nûr-ı ilâhîyi ifâza eder. Mertebe-i vâhidiyyetin dördüncü felek olması şudur: 1. Mertebe-i şehâdet, 2. Mertebe-i misâl, 3. Mertebe-i ervâh, 4. Mertebe-i vâhidiyyet veyâ hakikat-ı insâniyye ve a'yân-ı sâbite mertebesi. Bu mütâlaa, "güneş" insân-ı kâmilin ayn-ı sâbitesi olduğuna göredir. Eğer rûh-ı şerîfi murâd olunursa, "dördüncü felek" âlem-i ervâh olur ki, tertîbi şudur: 1. İnsân-ı kâmilin sûret-i cismâniyyesi, 2. Âlem-i şehâdet, 3. Âlem-i misâl, 4. Âlem-i ervâh." Bu sebeple Harakânî, diğer insân-ı kâmillerde olduğu gibi, bilcümle esmâ ve sıfât-o ilâhiyyenin mazharıdır. Onda Kâbız ve Bâsıt, Mâni' ve Mu'tî, Hâfid ve Râfi' gibi esmâ-i mütekâbilenin, birbirine zıt anlamlı ilâhî isimlerin hükümleri zâhir olmuştur."<sup>25</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tasavvufî terbiye ve riyâzatın maksadı kişinin nefsi-i emmâresinden, hatta bütün beşerî sıfatlarından sıyrılıp kurtularak, Hakk'ın güzel sıfatlarıyla donanmak, Hakk'ın hakîkî varlığında kendi mevhum varlığından fani olmaktır. Harakânî'nin bu özelliği Mesnevî'nin 4. Cildinin 2114 ("*Vaktâki bendenin ene'si vücûddan yok oldu, binâenaleyh ey inkâr edici, sen düşün: Ne kaldı?*") ve 2115 ("*Eğer senin gözün varsa aç bak. Lâ'dan sonra nihâyet başka ne kalır?*") nolu beyitlerinde, müridin lisanıyla Harakânî'nin karısına karşı söylenir. Konuk'a göre, "Ene (ben) demek insan kendi nefsinde ve varlığında istiklâl tasavvur etmekle olur. Eğer bu istiklâl tasavvuru zevkan ve hâlen insanın vehminden ve tasavvurundan kâmilin silinmiş olursa, ancak bu vücûd-i mevhumun kayyûmu olan Hakk'ın varlığı kalır. Bu bir hâl ve zevktir ki, fikir ve ilim tarîkiyle anlaşılabilir." Nitekim âyet-i kerîmede "Her bir şey hâliktir ve yoktur; ancak onun ya'nî Hakk'ın vechi ve zâtî hâlik değildir, bâkîdir"<sup>26</sup> buyrulur. Binâenaleyh vücûd-i mevhumundan zevkan ve hâlen kurtulmuş ve Hakk'ın kayyûmiyeti ile kâim bulunmuş olan insân-ı kâmilin sözlerine i'tirâz Hakk'a i'tirâz olur."<sup>27</sup>

### 3. Harakânî Zamanının Kutbudur

Tasavvuf tarihinde ricâl-i gayb düşüncesi, daha çok tarikatlar dönemi ve sonrasında ve bilhassa İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilmiş bir sistemdir. Buna göre bu âlemi zâhiren idare edip yönetenler olduğu gibi, bâtinen idare edenler de vardır. İşte bu âlemi bâtinen idare edenlere ricâl-i gayb denir. Halk arasında üçler, yediler ve kırklar diye anılan bu grubun başında kutup<sup>28</sup> yer alır. Kutubun altında da çeşitli katmanlarda hiyerarşik yapı-

<sup>24</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/77 (b. 2157).

<sup>25</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/543-544 (b. 1837-1837), 7/546 (b. 1845).

<sup>26</sup> Kasas, 28/88.

<sup>27</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/64 (b. 2114).

<sup>28</sup> Kutup (el-kutb), lügatte değirmenin alt taşına yerleştirilen ve üst taşın dönmesini sağlayan demir demektir. Tasavvufta ise, en büyük veli, her zaman âlemde Allah'ın nazar kıldığı yer olan tek kişi, âlemin ruhu, her şeyin kendi çevresinde döndüğü ve sayesinde hareket ettiği kişi anlamlarına gelir. (Daha fazla bilgi için bkz. (Heyet), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli, (İstanbul: Kalem Yay., 2006), 570-575; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, 6 c. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989) 2/144-146; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ü*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2001), 292.

lar vardır.<sup>29</sup> Gerek *Mesnevî*'de gerekse Konuk şerhinde Harakânî'nin zamanının kutbu olduğunu açıkça işaret eden pek çok beyit ve açıklamaya rastlıyoruz.

Konuk, *Mesnevî*'nin bilhassa 6. Cildinin 2086 nolu beytinin şerhinde Harakânî'nin zamanının kutbu aldığını açıkça belirttiği gibi, yine, 4. Cildin 1829-1831 nolu beyitlerinin şerhinde de benzer ifadeler yer verir. 6. Cildin 2086 nolu beytinin "*Aydınlık günde ases (gece bekçisi) nereden geldi?*" manasındaki ikinci mısraının şerhinde şöyle der:

"Gündüz"den murâd, Ebu'l-Hasan-ı Harakânî Hazretlerinin nûr-ı velâyetidir. "Ases" gece kolgezen zâbıta me'mûru demektir. Bundan murâd, ehl-i nefis olan avâmı tabîat karanlığı içinde menhiyyât-ı şer'iyye icrâsından men'eden ulemâ-i zâhirdir. Ya'nî kadının bu ta'n ve i'tirâzlarını dinleyen o yoldan gelen mürîd bağırdı ve dedi ki: Artık sus! Yaptığın edepsizlik yeter. Ebu'l-Hasan Hazretlerinin nûr-ı velâyeti âfâkı tutmuş ve hakikat tâliplerinin nazarında âlem-i tabîatin karanlığı gitmiş ve gündüz olmuştur. Binâenaleyh gece zâbitası olan ulemâ-i zâhirenin bu nûr-ı velâyet önünde ne işi vardır?

Ma'lûm olsun ki, *Nefahâtü'l-üns*'de beyân buyrulduğu üzere Ebu'l-Hasan-ı Harakânî (k.s.) Hazretlerinin adı Alî b. Ca'fer'dir. Kendisi zamânın ferîdi ve gavsı ve ehl-i hakîkatın mahall-i teveccühü idi. Pek yüksek sözleri vardır ki, bunları *Nefahâtü'l-üns*'de Mevlâna Câmi ve *Tezkiretü'l-evliyâ*'da Ferîdüddin-i Attâr Hazretleri beyân buyurmuşlardır. Menâkıb-ı sâiresi bu kitâplardadır. Sözlerinden birisi budur ki:

"Gönüllerin ziyâde aydını kendisinde halk olmayan ve amellerin efdali onda mahlûk fikri bulunmayandır."

Ya'nî bir kalbde Hak fikrinden başka bir şey bulunmaz ve mahlûk ile münâsebet düşüncesinden ârî olursa, o kalb ziyâde nûrlu bir kalb olur. Ve bir kimse yaptığı işlerde ve ibâdetlerde mahlûk olan cenneti ve cehennemi ve Hak'la kul arasında vâsıta olan meleklere ve peygamberleri vesâir insanları düşünmezse ve hepsini Hakk'ın gayrı görmezse, o ameller efdal olur, demektir."<sup>30</sup>

4. cildin 1829-1831 nolu beyitleri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin, Harakânî'nin doğumundan yaklaşık iki yüz yıl önce, onun köyünden geçerken aldığı kokuyla ilgili hikâyede yer alır. Bu beyitlerin ilkinde Bâyezîd-i Bistâmî, "*Bu taraftan bir yârin kokusu erişiyor ki, bu köyde bir şehriyâr erişecektir.*" Beyitteki "*şehriyâr* ta'bîriyle Ebu'l-Hasan Hazretlerinin sâhib-i tasarruf bir kutb-ı zamân olduğuna işâret buyrulur." "*Bu kadar sene sonra bir şâh doğar, gökler üzerine bir çadır kurar!*" anlamındaki 1830 nolu beyitteki şahtan murat da aynı şekilde, "gökler, ya'nî âlem-i taayyünât üzerine hâkimiyet ve tasarruf çadırını" kuracak olan Harakânî'dir. Sonraki beyitte ise Bistâmî, "*Onun yüzü, Hakk'ın gülzârından gülgün olur, o makâmda benden ziyâde olur.*" Diyerek, Harakânî'nin yüce makamından bahseder. "Ya'ni, 'O Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'nin zât-ı şerîfi Hakk'ın sıfât ve esmâsı gülzârından mülevven olur. Binâenaleyh o esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyeye mazhariyet husûsunda ve meclâiyet makamında benden ziyâde olur.' Bu beyt-i şerîfde Bâyezîd-i Bistâmî hazretlerinin havâss-ı evliyâullâhdan olmakla berâber, makâm-ı kutbiyyetde

<sup>29</sup> Bk.: Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35/81-83; Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalü'l-Gayb, -İbn Arabî'nin Görüşleri-" *Tasavvuf Dergisi*, sayı 5, (Ocak 2001, 161-201.

<sup>30</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/50 (b. 2086).

bulunmadığına ve Ebu'l-Hasan-ı Harakânî hazretlerinin, makâm-ı kutbiyyetde bulunduğuna işâret buyrulur."<sup>31</sup>

Merhum Konuk'un da belirttiği gibi, bu üç beyitle ilgili dikkat çeken iki husus sözkonusudur. Birinci husus: 1829 nolu beyitten sonra **"Resûl (a.s.)ın 'Muhakkak Ben Yemen tarafından nefes-i Rahmânî buluyorum"**<sup>32</sup> **Kavli**" adıyla bir başlık konmasına rağmen, devamında ne bu hadis ve konuyla ilgili ne de hadiste kastedilen Üveys el-Karenî ile ilgili herhangi bir beyit yer almaktadır. Bilakis, konu Harakânî ile ilgili olup, bir önceki beyitte kaldığı yerden devam etmektedir. Konuk'a göre "bu, hadîs-i şerîf ma'nâsının, erbâb-ı rûhâniyet arasında umûmiyetini ve her zaman vukûunu isbât içindir." İkinci husus, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hem kendisinin hem de Harakânî'nin makamı ile ilgili *"O, makâmda benden ziyâde olur."* sözüdür. Konuk bu hususu bizzat Bâyezîd'in kendi ağzından nakledilen bir menkıbeye de örnek vererek şöyle açıklar:

"Bu beyt-i şerîfde Bâyezîd-i Bistâmî hazretlerinin havâss-ı evliyâullâhdan olmakla berâber, makâm-ı kutbiyyetde bulunmadığına ve Ebu'l-Hasan-ı Harakânî hazretlerinin, makâm-ı kutbiyyetde bulunduğuna işâret buyrulur ki, Aziz Neseî (v. 700/1300 [?]) hazretlerinin *Zübdetü'l-Hakâyık*'daki beyânât-ı aliyyelerini müeyyiddir. Ve *Zübdetü'l-Hakâyık*'da şöyle buyrulur:

Sultânü'l-ârifin Bâyezîd buyurmuşlardır ki:

Benim vaktimde kümmelîn-i evliyâdan yetmiş bin kadar velî var idi. Onların her biri ibâdet ve riyâzet ve keşif ve kerâmet sâhibleri idi. Onların mâ-dûnunda çok velîler vardı. Lâkin o asrın kutbu henüz keşfe erişmemiş ümmî bir demirci idi ki, gece ve gündüz evlâd u iyâl nafakası için dükkânında demircilik san'atı ile meşgûldü. Ben ise hayretde kalmış idim ki, "acabâ sırr-ı kutbiyyet nedir ki, bu kadar velîlerden birisine verilmeyip de bir ümmî ve henüz dîde-i basîreti küşâde olmamış bir demirciye verildi?" der idim. Bir gün o demircinin dükkânına vardım, selâm verdim; demirci elimi öptü ve duâ istedi. Ben dedim ki: 'Ben senin ayaklarını öpeyim, sen bana duâ et!' O zât buyurdu ki: 'Yalnız sana duâ etmekle benim içimin derdi sâkin olmaz.' Dedim ki: 'Derdiniz nedir? Söyleyin, çâresine bakalım?' Buyurdular ki: 'Acabâ mahşer gününde bu kadar kulların hâli nasıl olacaktır?' deyip, zâr zâr ağlamağa başladı. Bana da te'sîr edip, berâber ağladım. O vakit sırrıma nidâ olundu ki, 'Bunlar 'Nefsî, nefsi!' diyenlerden değildir. Belki bunlar 'Ümmetî, ümmetî!..' diyenlerdendir.' Hemen kalbimdeki hayret ref' olunup, bildim ki bu zâtların isti'dâdı başkadır. Bunlar kalb-i Muhammedî üzere vâki' olup, mazhar-ı hakikat-i Muhammediyye olmuşlardır. Lâkin o halde henüz hâl-i keşifde olmadığından, kendisinin kutub olduğundan haberi yok idi."<sup>33</sup>

Konuk'un bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere kutupluğun en önemli özelliklerinin başında, bütün mahlûkâta ve bütün insanlara karşı sonsuz bir merhamet ve

<sup>31</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/541-542 (b. 1831).

<sup>32</sup> Bu rivâyet Taberânî'de "Ben Rahmân'ın nefesini/kokusunu Yemen cânibinden alıyorum" (Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4 c. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/149) şeklinde, Ahmed b. Halbel'de ise "Rabbimizin kokusunu Yemen tarafından alıyorum" (Ahmed b. Hanbel, 2/541.) şeklindedir. Nefes-i Rahmânî (en-nefesü'r-rahmânî) kavramı İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde önemli yeri olan kavramlardandır. İbnü'l-Arabî'ye göre nefes-i rahmânî âlemin cevheridir. (Bkz. Suâd Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, (Beyrut: Dâru Nedre, 1981), 1063-1067.) Ayrıca, "nefesü'r-Rahmân" ibâresinin ebced hesabına göre toplamı Kur'ân'da ismi zikredilen peygamberlerin isimlerinin toplamına eşit olması dikkat çekicidir. (Bk.: Abdülbâkî Miftâh, *Mefâtihu Fusûsi'l-Hikem*, (Marakeş/Fas, 1997), 22-23.)

<sup>33</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/541-542 (b. 1831).



şefkat taşımaktır. Bu menkıbenin Harakânî ile ilgili hikâye içerisinde zikredilmesi ise, Harakânî'nin, zamanının kutbu olduğunu ve bahsedilen merhamet vasfını taşıdığını göstermektedir. Bu sebeptendir ki, *Mesnevî*'de, Harakânî ile ilgili 6. Ciltteki hikâyede kutbun vasıfları Harakânî üzerinden şöyle sıralanır:

Devletin sembolü olan davul, bayrak o şehriyârın mülküdür. Yani davul ve bayrak sûrî hükümdarın mülkü olup onun sayt u şöhretini ilan ettiği gibi Hak tarafından evliyaya ihsan olunup davul ve bayrak mesâbesinde olan kerametler de evliyanın mülküdür ve onun sayt u şöhretini insanlara duyurur. Gökler onun ayının bendesidirler. Şark ve garb hep onun ekmeğinin yeyicisidirler. Onun tevkîi üzerinde "lev-lâk" vardır; "Ey habîbim! Sen olmasa idin yerleri ve gökleri aratmaz idim"<sup>34</sup> yazılmıştır. Bu hadîs-i kudî bil'asale Server-i Âlem (s.a.v.) Efendimiz hakkındadır ve veraset yoluyla da insân-ı kâmillerin cümlesine racidir. Kutbu'l-aktâb olan veli bilcümle evsafın fevkında olup kalb-i muhammedî üzerinedir. O hazretin sözleri, davranışları, meşrebi ve fiilleri Server-i Âlem Efendimize tamamıyla uygundur. Kutbu'l-aktâb her asırda bir kimseden ibaret olur; bu âlem-i sûrete maddî ve manevî olan rızıklar bu kutbu'l-aktâb vasıtasıyla dağıtılır. Onun vücudu yeryüzünde bir hazîne-i ilâhiyyedir. Eğer o olmasa idi, felek devri ve nuru, melekler de mekânlığı bulamazdı. Denizler heybeti, balığı ve şâha lâyıy inciye bulamazdı. Yeryüzü, içinde defneyi ve dışında da yâsemini bulamazdı. Meyveler onun yağmurunun susamışdır. Rızıklar dahi onun rızıkından yerler.<sup>35</sup> Harakânî bütün bu vasıfları taşıyan bir kutuptur; o, kutb-ı diyardır, bütün beldelerin gavsı ve kutbudur, zamanın şehinşâhidir, hükümdarıdır, padişahıdır.<sup>36</sup>

#### 4. Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî Meşrebinde Bir Mürşittir

Tasavvuf tarihçileri sufilerin meşreplerini, daha doğrusu tasavvuf düşünce ve yaşamdaki tavırlarını, bir tasnife göre, sahv (uyanıklık) ve sekr (manevî sarhoşluk) olmak üzere ikiye ayırırlar. Sahv sahibi sufiler aynı zamanda temkin ehli dirler. Yani düşünce ve davranışlarında sükûneti korumaya, şeriatin zahirine aykırı davranmamaya dikkat ederler. Sekr sahibi sufiler ise kendilerine gelen ilahî vâridâtın etkisiyle manevî bir sarhoşluk yaşarlar ve zaman zaman o halin etkisiyle konuşurlar. Bir başka deyişle, sekrde ilâhî aşkın coşkuluğu esas alınırken, sahvda dinin ahkâmı daha ön plandadır. "Sûfiler sekr ve sahv hallerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunu tartışmışlardır. Bâyezîd-i Bistâmî ve ona nisbet edilen Tayfûriyye ekolü mensupları sekrin, Cüneyd-i Bağdâdî ve onunla birlikte meydana gelen Cüneydiyye ekolü mensupları sahvın daha üstün olduğunu savunmuştur."<sup>37</sup> Literatürde telvîn sekr ile temkîn de sahv ile eş anlamlı olarak kullanılır.

Hallâc-ı Mansûr ile Harakânî ve Mevlâna sekr ehlinin önemli temsilcileri arasında kabul edilir. Muhtemelen bunun da etkisiyle Mevlâna, *Mesnevî*'de, Bâyezîd-i Bistâmî'den, Hallâc-ı Mansûr'dan ve Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'den hikâyeler anlatır ve onlardan daima övgüyle söz eder. O, Bâyezîd hakkında: "Her bir dem Ya'kub gibi bir Yûsuf'dan senin meşâmına (burnuna) bir şifâ erişir. O testiden bizim üzerimize bir katre dök; o gülistandan bize bir şemme söyle! Ey büyüklüğün cemâli! Âdet tutmadık ki bizim dudağımız

<sup>34</sup> Aclûnî, bu rivayet hakkında Sâğânî'nin mevzu dediğini fakat manasının sahih olduğunu söyler. (Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/164 (h. no: 2123).

<sup>35</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/65-67 (b. 2119-2125).

<sup>36</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/71 (b. 2131), 12/72 (b. 2134).

<sup>37</sup> Abdullah Kartal "Sekr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/334-335. Ayrıca bk.: Zafer Erginli, "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (Aralık 2017), 16-19.

kuru, sen yalnız içesin! Ey feleği çevik tayedici ve çevik kalkıcı, içtiğin şeyden bizim üzerimize bir cür'a dök! Devranda artık senden başka meclisin beyi yoktur. Ey şâh, harîflere nazar et! Lutuf et, [ey sır bilen], sır söyleyici olan! O şeyi ki senin doğanın onu sayd etti, açık söyle!" şeklinde övgülerde bulunarak, onun esrâr-ı gayba vâkıf olup, gaybdan haber veren bir üstat olduğunu, doğan kuşu gibi olan rûh-ı şerifinin âsumân-ı gaybdan avlar avladığını belirtir.<sup>38</sup>

Bu özellikler aynı zamanda Harakânî'nin de vasıflarıdır. Çünkü Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin meşrebindedir ve tasavvufî terbiye ve kemâlini Bâyezîd'den almıştır, Bâyezîd onun mürşidir. Mevlâna bu konuyu, *Mesnevî*'nin 4. cildindeki **"Ebu'l-Hasan-ı Harakânî (r.a)in Doğmasından Senelerce Evvel Ebâ Yezîd'in Müjde Vermesi ve Onun Sûretinin ve Sîretinin Bir Bir Nişânını Vermesi ve Târîh Yazıcıların Onu Rasad İçin Yazması"**<sup>39</sup> başlıklı uzun bir hikâyede işler. Hikâyeye göre Bâyezîd-i Bistâmî bir yolculuğu esnasında Harakan yakınlarından geçerken eşsiz güzellikte bir koku hisseder. Bu kokunun kendisinden yaklaşık iki yüz yıl sonra doğacak olan Harakânî'ye ait olduğunu söyleyerek onun suret ve sireti hakkında detaylıca bilgiler verir.<sup>40</sup> Ebu'l-Hasan'ın onun müridi olduğunu, onu rüyasında gördüğünü, her sabah kabrine gelerek türbesinden "ders tutacağını" yani onun tasavvufî terbiye ve seyr u sülûkünü kendisinin rûhâniyetinden tamamlayacağını söyler.<sup>41</sup>

Mevlâna, bu hikâyede Bâyezîd'in almış olduğu koku üzerinde durur, bu kokunun özelliklerinden bahseder. Bu kokunun Hz. Peygamber'in Yemen taraflarından Üveys el-Karenî'den ve Hz. Yakub'un Mısır taraflarından Hz. Yûsuf'tan aldığı koku ile aynı olduğuna dikkat çeker. "Üveys'ten ve Karen'den acîb bir koku, Nebî'yi sarhoş ve pür-tarâb etti." Der. Çünkü Üveys kendinden fânî olmuştu. Onun kokusu nefes-i rahmânî idi. Zira, onun zâtı, yeryüzüne mensup olmaktan kurtulmuş mensûb, âsumâna yani rûhâniyete mensup olmuştu. Bu yüzden de ondan rûhâniyet eserleri zâhir olurdu, cismâniyet değil.<sup>42</sup> Harakânî'nin kokusu, tıpkı Hz. Yusuf'tan yayılan ve bütün Ken'an illerini dolduran koku gibi,<sup>43</sup> gaybdan ve "gül bahçesi"nden idi. "Gül"den murâd, mertebe-i ulûhiyyet ve hakikat-i muhammediyyedir ki, bu mertebe, kâffe-i esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye cem'iyetini hâizdir. Bu sebeble ona "mertebe-i küll" dahi derler. "Gülzâr"dan murâd, mertebe-i ervâhdır. Ya'ni, "Zâhirde koklanacak bir gül olmadığı hâlde, sen muttasıl koku çekip duruyorsun. Anlaşıyor ki, bu koku sana gayb tarafından gelmektedir ve bu koku şübhesiz küll olan mertebe-i ulûhiyyetin gülzârı olan mertebe-i ervâhdandır?"<sup>44</sup>

Tasavvufî çevrelerce sekr yolunu benimsediği ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin meşrebinde açıkça belirtilen Ebu'l-Hasan-ı Harakânî "Eğer beni bilse idiniz, bana secde ederdimiz" sözüyle Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hak" sözünü daha da ileriye götürmüştür. Onun bu fikrini "Vaktâki şeyh 'ene'l-Hak' dedi ve ileri götürdü, binâenaleyh bütün körlerin boğazını sıktı."

<sup>38</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/535 (b. 1810-1815), 7/537 (b. 1820).

<sup>39</sup> Bu ve "Şeyh Hasan-ı Harakânî (k.A.s.)'nin Mürîdinin Hikâyesidir" başlıklı hikâyenin "Hazret-i Şârih" İsmâil Rusûhî Ankaravî ve Ahmed Avni Konuk açısından bir değerlendirmesi için bk.: Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhlerine Göre Ebu'l-Hasan Harakânî" s. 224-234.

<sup>40</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/542 (b. 1832-1834).

<sup>41</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 8/21 (b. 1919).

<sup>42</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/537-539 (b. 1821-1825).

<sup>43</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/544, (b. 1841).

<sup>44</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/534, (b. 1808).

beytinden anlıyoruz. Dolayısıyla Harakânî, Hallâc'ın diktiği aşk bayrağını daha da yükseğe çıkarmıştır.<sup>45</sup>

Burada Harakânî'nin tasavvuf anlayışı, etkilendiği ve etkilediği kişiler, başka bir ifadeyle onun tasavvuf tarihindeki yeri hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz. "Bâyezîd'in tasavvuf tarzını benimseyen Harakânî'nin Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlandığı bilinmektedir. Bazı kaynaklar Ebü'l-Abbas el-Kassâb'ın müridi olduğunu, Kassâb'ın onun hakkında, "Benden sonra ziyaretçilerim ona yönelecekler" dediğini kaydeder. Harakânî'yi şeyhi Kassâb ile mukayese eden Herevî onun mertebesini şeyhinin mertebesinden daha yüksek bulur. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Harakânî'yi ziyarette gittiğinde meclisinde susmayı tercih ettiği, "Neden konuşmuyorsun?" sorusuna, "Bir hususta iki tercümana gerek yok" diye cevap verdiği nakledilir. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ı bast, kendini kabz ehli olarak nitelendiren Harakânî'nin Ebû Saîd'in büyük önem verdiği semâ ve rakstan hoşlanmaması aralarında meşrep farkı bulunduğunu gösterir. Harakânî, hırka ve seccade gibi tasavvufun şekli unsurlarına önem vermezken Ebû Saîd'in tekkesinde bunlara değer verilmesi bu meşrep farkından ileri gelmektedir.

Eserinde Harakânî'ye geniş yer ayıran Attâr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin, "Harakân'a gittiğimde Ebü'l-Hasan'ın heybeti ve haşmeti bana o kadar tesir etti ki dilim tutuldu" dediğini nakleder. Ancak şer'î hükümlere bağlılığı ile tanınan Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinde bir sözü dışında Harakânî'ye yer vermediği dikkate alınırsa ondan fazla hoşlanmadığı anlaşılır. Harakânî'nin vaaz ve nasihatlerini, bazı sözlerini, münâcât ve menkıbelerini ihtiva eden ve tek nüshası British Museum'da bulunan *Nûrû'l-Ulûm'u* ile Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinde onun birçok şathiyesi nakledilir. Baklî, şathiyeleri itibariyle daha çok Bâyezîd-i Bistâmî'ye benzeyen Harakânî'nin bir şathiyesini yorumlamıştır. Herevî de şeyhi Harakânî'nin, "Sûfî mahlûk değildir" şeklindeki bir şathiyesini aktarır ve bunun yorumunu yapar. Aynı söz Necmeddîn-i Dâye tarafından da şerhedilmiştir. Attâr, İbn Sînâ ve Gazneli Mahmud'un onu ziyaret etmek için Harakân'a geldiklerini kaydeder.

Nakşibendiyye silsilesinde önemli bir yer verilen ve Üveysîliği üzerinde özellikle durulan Harakânî, Aynülkudât el-Hemedânî, Necmeddîn-i Dâye, Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi büyük mutasavvıfları derinden etkilemiş, 10 Muharrem 425 (5 Aralık 1033) tarihinde vuku bulan ölümünden sonra da etkisi uzun süre devam etmiştir.<sup>46</sup>

### 5. Harakânî Seyr u Sülûkünü Bistâmî'den Üveysî Yolla Yapmıştır

Üveysîliği, "bir kimsenin zahiren görmediği kişi veya kişilerin ruhaniyetinden tasavvufî eğitim alması şeklinde" tanımlayabiliriz. Hz. Peygamber zamanında Yemen'de yaşayan, ancak kendisiyle bizzat görüşemeyen Üveys el-Karanî'nin (Veysel Karanî) (v. 37/657) rüya veya diğer mânevî yollarla Hz. Peygamber tarafından irşat edilmesinden dolayı üveysilik denmiştir.<sup>47</sup> Tasavvufî yolda seyr u sülûkü tamamlamada, zahiren bir şeye intisap etme ile birlikte kullanılan iki usulden birisidir. Esasen bu tür intisap şekli pek çok sûfide rastladığımız bir hâdise olup, tasavvufta yabancı olunmayan bir husustur. Üveysîliğin

<sup>45</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/62 (b. 2113).

<sup>46</sup> Süleyman Uludağ, "Harakânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 4/93-94. Ayrıca bk.: Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (R.A.) I*, (Kars: Şehir Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., 2004), 73-169; Ayfer Can, "Ebu'l-Hasan Harakani'nin Hayatı Ve Eserleri", *Harakani Dergisi*, Sayı 1, (Ocak 2014), 33-48.

<sup>47</sup> Necdet Tosun, "Üveysîlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/400-401.

en meşhur örneklerinden birisi Bahâeddîn Nakşbend'in, (v. 791/1389) kendisinden yaklaşık 190 yıl önce ölen Abdülhâlık Guçdevânî'ye (v. 595/1199) olan intisabıdır.<sup>48</sup>

Üveysî yolla seyr u sülûk yapan meşhur sûfilere bir diğeri ise, Nakşbendiye silsilesinde kendisinin çok önemli bir yeri olan<sup>49</sup> Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'dir (v. 425/1033). Onun, Ca'fer-i Sâdık'ın (v. 148/765) rûhâniyetinden üveysî yolla terbiye aldığı söylenen Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) ruhaniyetiyle terbiye edildiği ve şeyhinin Bâyezîd olduğu kabul edilir. Bu konuda tasavvuf kaynaklarında bir menkıbe de anlatılır.<sup>50</sup> Mevlâna bu menkıbeyi *Mesnevî'ye* alarak Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin rûhâniyetinden üveysî yolla nasıl tasavvufî terbiye alıp seyr u sülûk yaptığını kendi üslubuyla hikâyeleştirmiştir.

*Mesnevî'ye* göre, kendisinden yüzyıllar önce vefat etmiş olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin kendisi hakkında söylediklerini halktan dinleyen Harakânî, Bâyezîd'i rüyasında görmüş ve halktan işittiklerini ayrıca bizzat onun ruhundan da işitmiştir. Bu şekilde onun ruhaniyeti ile bağlantı kuran Harakânî her sabah Bâyezîd'in kabri tarafına yüz koyar, kuşluk vaktine kadar onun manevi huzurunda durur idi. Ya şeyhin misâli onun önüne gelir, yâhud herhangi bir söz söylenmeksizin onun müşkülü hallolurdu. Yani, "Ebu'l-Hasan Hazretleri, Cenâb-ı Bâyezîd'in kabri şerîfi huzûrunda kuşluk vaktine kadar ayaküstü durunca, cenâb-ı Bâyezîd'in ya sûret-i misâliyyesi zuhûr edip, vâsita-i kelâm ile ona lâzım olan sözleri söyler ve müşkilini hallederdi. Veyâhud sûret-i misâliyye ile zuhûr etmiyerek vâsita-i kelâm olmaksızın muhtâç olduğu ma'nâları, rûh-ı şerîfiyle kalbine ilkâ eyler, o hazretin işkâli bu sûretle hallolurdu."

Bu hali Konuk, tasavvuf metafiziği açısından şöyle izah etmektedir: "Rûh, bir cevher-i mücerred-i nûrânî olduğundan, bir sûreti yoktur. Âlem-i şehâdetde cism-i unsurîye ve âlem-i berzahda da cism-i berzahîye taalluk eder ve cism-i berzahî, cism-i unsurî suretinde ise de, cism-i unsurî gibi kesîf değildir. Rü'yâda gördüğümüz suver-i ecsâm gibi latîfdir. Hayât-ı dünyeviyyede, âlem-i berzaha intikâl edenlerin rûhları ehl-i hicâb tarafından, ancak havâss-i hamse hicâbâtı kalktığı vakit, Ya'ni, uyku zamânında rü'yâda görülür; fakat Allâh'ın velîleri uyanıklık hâlinde de ervâha müteveccih kâmiller ile bu hicâbları kaldıradıkdıklarından, bu hâl-i yakazalarında dahi ervâhı müşâhede edebilirler. Ebu'l-Hasan hazretlerinin müşâhedesini bu kabildendir ve ervâh-ı kâmilânın tasarrufu, beyt-i şerîfde beyân buyrulduğu üzere iki türlü olur. Ya sûret-i misâliyye ve berzahîyye ile zuhûr edip tekellüm eder ve sâlikin müşkillerini bu sûretle halleder; veyâhud sûretsiz ve kelâmsız sâlikin kalbine müşkilin cevâbını ilkâ ve ilhâm eder."<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Hamid Algar, "Bahâüddîn Nakşbend" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/458.

<sup>49</sup> Tasavvuf tarihçileri Nakşbendiyye'nin tarihini genel olarak üç döneme ayırarak ele alırlar. Birinci dönem, tarikatin henüz "Nakşbendiyye silsilesinden gelme" ayırt edici vasfını kazanmadığı dönem olup, Hz. Ebû Bekir ile başlar, Ebû Alî Fârmedî ile biter. Harakânî bu dönemdeki silsilede, Fârmedî'den önce ve Bâyezîd-i Bistâmî'den sonra yer alır. Tarikatın ikinci dönemi Yûsuf Hemedânî ile başlar ve Emir Külâl ile sona eren yedi kişilik silsileden oluşan Hâcegân (Hâceler) dönemidir. Abdülhâlık Guçdevânî'den itibaren "Hâcegâniyye" diye isimlendirildiği bu dönemde tarikat, kendi kimliğini ve diğerlerinden ayırt edici özelliklerini kazanmıştır. Üçüncü dönem ise Bahâüddîn Nakşbend ile başlar ve "Nakşbendiyye" ismiyle anılır. (Bk. Ahmet Cahid Haksever, *Ya'kûb-ı Çerhî Hayâtı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2009), 48-49, 267-268.)

<sup>50</sup> Uludağ, "Harakânî", 4/93.

<sup>51</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/21-22 (b. 1920-1922).

Harakânî'nin Bâyezîd'in kabrine yöneldiği günlerden birinde bir gün çok kar yağmış ve yağın kar Bâyezîd'in kabrinin üzerine örtmüştü, kabrin yeri kardan dolayı belli olmuyordu. Kabrin yerini arayan Harakânî bir türlü bulamıyordu. Bu esnada Harakânî'nin kulağına kabirden Bâyezîd'in sesi gelir: "Âgâh ol, bu tarafa gel, âvâzeme şitâb et! Âlem eğer kar ise de, benden yüz çevirme!" "Bundan anlaşılır ki, ervâhın sadâsı vardır, fakat his kulağı ile işitilmez, ancak rûh kulağı ile işitilir. Zîrâ ervâh latîfdir ve sadâsı da latîfdir ve ecsâm kesîfdir ve sadâsı da kesîfdir. Latîf olan latîf ile ve kesîf olan da kesîf ile mesmû'dur. Ebu'l-Hasan-ı Harakânî hazretleri cismâniyetden tecerrüd ve rûhâniyetlerinde müstağrak olmuş olduklarından, Bâyezîd hazretlerinin rûh-ı latîfinin sadâsını işitir idi."<sup>52</sup> Çünkü tasavvufî düşünceye göre, insanın zahiren cisminde beş duyusu olduğu gibi aynı şekilde batınen ruhunda beş duyusu vardır.<sup>53</sup> Sufiler kalp gözü, can kulağı, ruh burnu gibi kavramları sık sık kullanırlar.<sup>54</sup> Mevlâna da bu hikâyede bu duruma, yani Bâyezîd'in kabirden gelen sesini işiten Harakânî'nin batın kulağının, kalp ve ruh kulağının açık olduğuna işaret etmektedir.

### 6. Harakânî'ye İtiraz Edenlere Reddiye

Bu konu daha çok ikinci hikâyede işlenir. Harakânî'nin şöhretini duyan mürit Tâlkân şehrinde kalkarak, sıdk u niyâz ile dağları ve geniş vadileri kat ederek, meşakkatli ve uzun bir yolculuğun ardından nihayet Harakan'a ulaşır. Maksudı şeyhi ziyaret edip onun feyiz ve bereketinden nasip almaktır. Harakânî'nin evini bulur. Kapıyı şeyhin karısı açar. Kadın ziyarete gelen müride ve evde bulunmayan kocasına hakaretler yağdırır, onu görmeden gitmesinin mürit için daha hayırlı olduğunu söyler:

*Dedi: O sâlûs ve boş zerrâk ahmakların tuzağı ve dalâlet kemendidir.*

O tatlı dilli hilekâr ve esrâr-ı hakîkatten boş olan riyâkâr, ahmakların tuzağı ve dalâlet kemendidir. Ahmakları avlar ve dalâlete düşürür.

*Senin gibi yüz binlerce akılsızlar ondan dolayı yüz tuğyâna düşmüşlerdir.*

*Eğer sen onu görmezsen ve selâmetle geri gidersen, senin hayrın olur, ondan dolayı azgın olmazsın.*

*Bir laf mezhebli, bir dalkavuk, bir loççudur. Onun davulunun sesi etrâf-ı diyâra gitmiştir.*

*Bu buzağıya tapıcı olan kavim Sıbtîdirler. Böyle bir öküze ne acîb el sürerler?*

*Her kim bu loççunun mağrûru oldu ise, gecenin cîfesi ve gündüzün battalıdır.*

Harakânî'nin karısından buna benzer nice ağır sözler işiten mürit bir an şaşırır kalır. Fakat durumu kısa bir değerlendirmenin ardından kadının halini anlar ve onun sözlerine oldukça sert bir şekilde karşılık vererek şeyhi savunur. Harakânî'nin makamı yüce, sureti, sireti ve ahlâkı güzel bir zat ve zamanın olduğunu, hiç kimsenin bu gerçeği değiştiremeyeceğini ve şeyhi mutlaka ziyaret etmekten, onun cemalini görmekten asla vaz geçmeyeceğini söyler. Konuk'a göre, hikâyenin bu kısmındaki Mevlâna'nın kerametlerinden birisidir. O, Harakânî'ye birtakım itirazda bulunacakların zuhur edeceği- ne ve bunların itirazlarının Harakânî'nin karısının ağzından çıkan sözler gibi olacağına

<sup>52</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/23-24 (b. 1923-1926).

<sup>53</sup> Bk. Süleyman Uludağ, "Basîret" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/103.

<sup>54</sup> Mesela bk. Abdülkâdir Geylânî, *Cilâü'l-Hâtır*, terc. Dilaver Gürer, (İstanbul: İlkharf Yay., 2015) 98, 166, 228, 287.

işaret etmektedir. Mevlana bu tür itirazlara müridin lisanıyla yüzyıllar öncesinden şöyle cevaplar vermektedir. Avni Konuk da, "Ebu'l-Hasan Hazretlerine ta'n edenlerin terziline dâir olan âtîdeki ebyât Hz. Pîr'in kerâmât-i aliyyelerindedir. (Mevlâna Hazretleri) bu bahiste Ebu'l-Hasan Hazretlerine ta'n edeceklerin de zuhûruna işâret edip, onları tezyîf buyurmuşlardır. Binâenaleyh Ebu'l-Hasan Hazretlerine ta'n edenler zem ve hicivden bu beyitlerde hisselerine düşeni alsınlar." diyerek, bilhassa vahdet-i vücûd anlayışının eksik bularak İbnü'l-Arabî'yi, "tarikat çocuğu" diye küçümseyerek Mevlâna'yı<sup>55</sup>, özellikle vahdet-i vücûda yakın bazı tasavvufî görüşlerinden dolayı İmam Gazâlî'yi, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ı ve şathiyelerinden dolayı da Harakânî'yi eleştiren İmâm Rabbânî'ye (v. 1034/1624) göndermede bulunmakta<sup>56</sup> ve beyitleri pirinin maksadı doğrultusunda şerh etmektedir.<sup>57</sup>

Eleştirilere verilecek cevaplara geçmeden önce Mevlâna bu hususta bir üslup ortaya koyar. Hz. Nûh'un kavminin eziyetlerine ve Hz. İbrâhim'in ateşe atılmasına katlandıkları ve sabrettikleri gibi kâmiller de kendilerine karşı yapılan itirazlara o şekilde sabretmelidirler. Çünkü itiraz edenler cahil kimselerdir. Cahil kimselere karşı ise "akl-ı min ledün" ile müdârâ etmek gerektir.<sup>58</sup> Mevlâna daha sonra Harakânî'nin yüce şahsiyeti ile ilgili düşüncelerini müridin lisanından aktarır ve şöyle der:

*"Nûr-ı merdân, şarkı ve garbı tuttu. Gönüller taaccübden dolayı secde ettiler.*

Hak erlerinin nûru şarkı ve garbı kapladı. Ulvî olan âlimler insân-ı kâmilin batinındaki envâr-ı ilâhiyyeden taaccüb edip secde ve serfürû ettiler.

*Hakk'ın güneşi hamelden zâhir oldu. Güneş hacelden çarşaf altına gitti.*

Ya'nî Hakk'ın ma'nevî güneşi olan insân-ı kâmil kemâl burcundan yükseldi. Maddî olan güneş onun nûrunun şiddet ve azametinden utandı da bulut çarşafına büründü. 'Maddî güneş'ten murâd, ilm-i zâhirde ve ulûm-i akliyyede yektâ ve muhtâr olan âlimdir. Zirâ hiçbir âlim-i zâhirî bir insân-ı kâmilin nûr-ı ma'rifetine mukâbele edip onu ilzâm edemez.

*Senin gibi bir İblîs'in türrehâtı benine vakit bu evin toprağından döndürür?*

Ey ta'n edici! Senin gibi bir İblîs'in böyle saçma sapan sözleri, Ebu'l-Hasan Hazretleri gibi bir hakikat güneşinin evinin toprağından beni soğutup döndürebilir mi?

*Ben bulut gibi bir rûzgâr ile geldim; Tâ ki, bir toz sebebiyle bu cenâbdan geri döneyim!*

*Buzağı o nûr sebebiyle keremin kiblesi oldu. Kible o nûrsuz küfür ve put oldu*

<sup>55</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII/51, b. 2086

<sup>56</sup> Ahmed Avni Konuk'un İmâm Rabbânî'yi eleştirileri için bk.: Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/95-96 (b. 4199), 8/139-140 (b. 2279).

<sup>57</sup> Konuk, İmâm Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirileriyle ilgili olarak *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbât* adlı bir risale yazdığını belirtir. Hem Ahmed Avni Konuk'un bu risalesi (İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1812, vr. 1a-21b) hem de Ahmed Avni Konuk ile Muhammed İhsan Oğuz'un (ö. 1991) vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd konusunda birbirlerine yazdıkları mektuplar Bayram Kusursuz tarafından "*Ahmed Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdâfaası*" (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003) adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. (Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Yönelik Tenkidler ve Müdâfaalar" *Uluslararası İmam-ı Rabbani Sempozyumu Tebliğleri*, (İstanbul: Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı Yay., 2018), 117.) "Osmanlı Mesnevî Şerhlerine Göre Ebu'l-Hasan Harakani: İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Ahmed Avni Konuk Örneği" *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Kars: Kafkas Üniversitesi Yay., 2012), 23

<sup>58</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/42-43 (b. 2058-2061).

Ey ta'n edici! Buzağı mesâbesinde tuttuğun Ebu'l-Hasan Hazretlerinin sûret-i cismâniyyesi, o nûr-ı ilâhî sebebiyle Hakk'ın kereminin kiblesi oldu. Nitekim kible ittihâz olunan taştan ve topraktan ma'cûl Ka'be'nin sûreti mazhar-ı ism-i zâtî olmasından dolayı kible oldu. Eğer Ka'be'de o nûr olmasa ona teveccüh edip tavâf etmek küfür olur. Zîrâ o nûrsuz Ka'be'nin sûreti puttan ibâret kalır. Cism-i insân dahi böyledir. Mazhar-ı ism-i ilâhî olup, cem'iyet-i esmâiyyeyi hâiz olursa, kerem-i ilâhînin kiblesi olur. Ve ona teveccüh edenler kerem-i ilâhîye mazhar olur.

*Ey acûz! Sen Hakk'ın şem'ine "püf" dersin. Ey ağız kokmuş! Hem sen yanarsın, hem senin başın.*

Harakânî, Hakk'ın mumudur; her kim bu muma püf deyip söndürmeye çalışırsa ancak onun ağız yanar, Hakk'ın mumunu asla söndüremez. Kaldı ki bu muma ancak zavallılar, ağız kokmuşlar püf demeye kalkışır, itiraz ederler. Onların da hem zahirleri hem de batınları yanar.

*Köpeğin ağızından deryâ ne vakit pis olur? Güneş ne vakit püfden mahv olmuş olur?*

O, tertemiz deniz gibidir; ondan köpek su içti diye, köpeğin ağızından hiç deniz pis olur mu? Güneş gibidir; güneş birisinin püf demesiyle mahvolup gider mi, bir püf güneşi söndürebilir mi? Ey köpek meşrepli olan mu'teriz! Nûr-ı ma'rifet-i ilâhî deryâsı olan insân-ı kâmil senin sönük ve ma'nâsız i'tirâzlarından dolayı pis ve bâtil olur mu? Ve hakikat güneşi olan insân-ı kâmilin şu'le-i kemâli senin 'püf!' demen ile söner mi? Nitekim Kur'ân'a ve Peygamber'e i'tirâz eden münkirler hakkında Cenâb-ı Hak şöyle buyurur: 'Onlar Allâh'ın nûrunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Halbuki Allah nûrunu, münkirler kerih görseler bile itmâm edicidir.'<sup>59</sup><sup>60</sup>

Müridin lisaniyla Harakânî'nin muterizlerine bu şekilde cevaplar veren Mevlâna, Harakânî'nin sahip olduğu üstün meziyetlerden bazılarını da sıralar. Buna göre Harakânî, bir tabî-i ilâhîdir. Tabî-i ilâhîler ise, gönül ve din hastalıklarını, mürîdin veya yabancı-nın sîmâsında, sözünün lahinde, gözünün renginde, hatta bütün bunlar olmaksızın dahi gönül yolundan anlarlar. Onlar kalp câsûslarıdır. Sen doğmadan senelerce evvel senin ahvâlini görmüşlerdir. Bu yüzden onlarla beraber iken sıdk ile oturmak gerekir.<sup>61</sup>

Harakânî; izzetin mazharıdır. Hakk'ın mahbubudur. Bütün kerûbiyyûn meleklerinden öne geçmiştir.

*Bütün zâhirler bu zuhûrun önünde gâyet naks ve kusûr içinde olur.*

Hak, insân-ı kâmilin mazharında ve taayyününde cem'iyet-i esmâsı ile zâhir olmuştur. Ey âlim-i zâhirî! Bu zuhûru nasıl inkâr edersin ki, meşhûr olan hadîs-i kudsîde "Ben bir kulumu sevdiğim vakit, onun sem'i ve basarı ve dili ve eli olurum"<sup>62</sup> buyrulmuştur. Hak, bir kâmilin sem'i ve basarı gibi kuvâsında ve dili ve eli gibi a'zâsında zâhir olursa sen onun sözlerini ve fiillerini ve hallerini, kendi kısa aklına göre ne hak ile muhâkeme ederek "ben zâhir-i şer'a göre hüküm ve i'tirâz ediyorum" dersin? Senin bu zâhirî hükümlerin onun

<sup>59</sup> es-Saf 61/8.

<sup>60</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/53-56 (b. 2075-2097).

<sup>61</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/528-531 (b. 1790-1796).

<sup>62</sup> Buhârî, "Rikâk, 38.

önünde son derecede noksan ve kusûr olmaz mı? Ve senin ona i'tirâzın yukarıdaki hadîs-i kudî mücibince Hakk'a i'tirâz olmaz mı?"

Harakânî'nin düşmanları tıpkı güneş ışığından kaçan yarasalar gibidir. Onlar Harakânî gibi hakikat güneşleri sönüp gitsin diye nice rüyalar görürler. Güneş sönsün de bu cihan güneşin yetimi kalsın diye. Onların Nuh tufanı gibi nice dalgaları vardır; münkirleri hem zahiren hem de batinen boğup öldürürler. Münkirler, tufanda Nuh'un gemisine binmeyen oğlu Ken'an mesabesindedirler. Enaniyetlerine ve zahirî ilim dağlarına güvenirler, gemiye binmezler cehalet denizinde boğulur giderler. Kâmiller ise bu tufanda tek sığınak olan Nuh'un gemisi gibidirler. Ebu'l-Hasan, gökte nur saçan ay gibidir; semadaki ay, yeryüzündeki köpeklerin kendisine havlamasından dolayı nur saçmaktan hiçbir zaman geri durmaz.<sup>63</sup>

Mevlâna'ya göre, Harakânî'nin irfan ve mürşitlikle ilgili sahip olduğu diğer bazı meziyetleri de vardır. Harakânî şeriate sınıksız bağlı bir zâhit, müttakî ve ariftir. O, "*Şer'in cânı ve takvânın cânı ârifdir. Ma'rifet, zühd-i sâlifin mahsûsudur. Zühd bir tarlaya ekin ekmek husûsunda çalışmak gibidir. Ve ma'rifet o evvelce ekilmiş olan tohumun bitmesi ve neşv ü nemâ bulmasıdır. Binâenaleyh evvelen zühd ve takvâ arkasında koşmak ve sonra ma'rifet-i ilâhiyyeyi elde etmek bu yolun kâidesindedir.*"<sup>64</sup>

*Emr-i ma'rûf odur ve ma'rûf dahi odur. Esrâr keşf edici odur. Mekşûf dahi odur.*

Yani kendi hakikatine vâsıl olan insân-ı kâmilin kendisi Hakk'ın emr-i ma'rûfudur. Zira daha önceden de ifade edildiği gibi, onun sözleri ve fiilleri, Hakk'ın ondan cârî olan sözleri ve fiilleridir. Binâenaleyh o söylediği vakit Hakk'ın esrârının kâşifi olur. Onun sözü emr-i ma'rûf olur. Onun sûreti ve taayyünü Hakk'ın âleti olduğundan, Hakk'ın mekşûf ve açık bir sırrı olur. Nitekim hadîs-i kudîde "İnsan sırlarımdan bir sırdır"<sup>65</sup> buyrulmuştur.<sup>66</sup> Harakânî, kalp nuruna sahiptir; bu feraset ile insanların düşüncelerine, kalbinden geçenlere vakıf olabilir, anlayabilir. Bu nur ahvâl-i bâtineyi bilmek için çok güzel bir delildir. O, zûfünûndur, pek çok ilme ve sanata sahiptir. Onun canı Hakk'ın talibidir, halkın değil. İnsân-ı kâmillerin ve ariflerin nazarımızda özel olsun genel olsun her şey Hakk'ın emr u fermânıdır. Avâm ve havâs tecellî-yi Hakk'ın mahkûmudur ve cümlesinde zâhir olan esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye âsârıdır. Mürşitlerin nazarı ise havâs ve avâmın taayyünâtına ve sûretlerine değil, onlarda olan Hakk'ın tecelliyâtınadır. Böyle olunca kâmil ve mükemmillerin cânı yüzüstü sürüne sürüne koşucu olduğu halde o esmânın müsemması olan Hakk'ın tâlibidir."<sup>67</sup>

Onlar öyle bir mertebededir ki, "o mertebede zât-ı ulûhiyyetin şimşeğinin ziyâsından gayrı bir şey yoktur. Muhakkıklar buna "tecellî-i berkî" derler. Bu tecellînin elfâz ve ibâre ile beyânı mümkün değildir. *Bütün evhâm ve tasvîrattan uzaktır. Nûrun nurunun nûrunun nûrunun nûrudur. Zîrâ bu tecellî-i ilâhî ve rabbânî bütün evhâm ve tasvîrât-ı fikriyyeden uzaktır. Bu tecellî nûrun nûrunun nûrunun nûrunun nûrudur.*" Bu nurun beyt-i şerifte beş mertebe üzerinde zikrinde hazarât-ı hamseye işâret buyrulur. Zîrâ "nûr", kendi zâhir ve eşyâyı muzhir olan şeye derler; ve vücûd ise bu ma'nâ i'tibârıyla ayrı nûrdur. Merâtib-i vücûd aşağıdan yukarıya doğru şu tertîb üzerinedir: Mertebe-i şehâdet, mertebe-i misâlin nûru ve mertebe-i misâl, rûh-ı küllî-i Muhammedî mertebesinin nûru ve

<sup>63</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/55-59 (b. 2094-2105).

<sup>64</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/60 (b. 2108).

<sup>65</sup> Her ne kadar böyle bir söz halk arasında meşhur olsa da kaynağı bulunamamıştır.

<sup>66</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/61-62 (b. 2111).

<sup>67</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/76, 78, (b. 2152, 2159).



rûh-ı küllî-i Muhammedî mertebesi, suver-i ilmiyye-i ilâhiyye mertebesinin nûru ve suver-i ilmiyye mertebesi de mertebe-i ulûhiyyetin nûrudur. Binâenaleyh zât-ı ulûhiyyet mertebesi şehâdet nûrunun ve mertebe-i misâl nûrunun ve rûh-ı küllî mertebesi nûrunun ve suver-i ilmiyye mertebesi nûrunun nûru olmuş olur."<sup>68</sup>

### SONUÇ

Gerek *Mesnevî*'de Mevlâna, gerekse *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nde Ahmed Avni Konuk, geleneğe uyarak, Harakânî'nin daha çok menkıbevî yönünden bahsetmişlerdir. Harakânî hakkındaki bu menkıbeleri, Mevlâna, daha çok hikâyeleştirerek eserinde işlemiş, Konuk ise ilgili beyitleri vahdet-i vücûd anlayışı ve terminolojisi ile şerh etmiştir. Her iki müellifteki en bariz ortak nokta ise, onların Harakânî'ye olan hayranlıkları ve onun hakkında dizmiş oldukları övgülerdir. Buna göre, Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî dînî bilgileri tam olan, dinin zahirinde olduğu kadar batınında da derin bir vukûfiyeti olan bir din önderidir. O, din önderi olmasının yanında, Bâyezîd-i Bistâmî meşrebinde mükemmel bir arif ve seyr u sülûkün inceliklerini çok iyi bilen mükemmil bir mürşittir. Hakkında kullanmış olduğu kelimelerden ve ifadelerden Harakânî'ye derin bir hayranlık duyduğu anlaşılan Mevlâna, gelenekteki bilgilere uyarak, Harakânî'nin seyr u sülûkünü, üveysî yolla, kendisinden en az ikiyüz yıl önce vefat etmiş olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhâniyeti sayesinde yaptığı görüşüne katılmaktadır. Tasavvufî hayatta karşılaştığımız bu üveysî metodun mahiyeti, dolayısıyla, Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden doğrudan terbiye alması, tasavvuf dışı disiplinlerin metodolojileri açısından tartışılabilir olsa da, şurası kesin ki, Harakânî de tıpkı selefi Bâyezîd-i Bistâmî gibi, onun meşrebinde, sekr ehli coşkunun bir sufidir. Mevlâna, Harakânî'nin velâyette ve irşatta nasıl yüksek bir mertebeye sahip olduğunu bilhassa "Harakânî'nin Münkir Karısı ve Mürîdi" hikâyesinde işlemektedir. Harakânî'nin bu hikâyede zikredilen özellikleri arasında da şunlar öne çıkmaktadır: O, kabuk değil özdür. Bugünün de yarının da şahıdır, yani dünyada da ahirette de şahıdır. Çünkü o, hakikati latîf olan bir insân-ı kâmilidir. Bütün benliğinden sıyrılmış, Hak'ta fani olmuştur. Mahlûkata ve olaylara feraset nuru ile bakan yüce mertebeye sahip evliyadır.

Avni Konuk'a göre Mevlâna bir keramet göstererek Harakânî'ye itiraz edeceklerin zuhuruza işaret etmiş ve bu itirazlara çok sert ve kâti' (susturucu) cevaplar vermiştir. Buna göre, mu'terizlerin itirazları güneşe püf deme gibidir. Güneş ve ay yeryüzünden kendilerine gelecek basit, cılız ve hakikat dışı tavırlardan dolayı asla ışık saçmaktan geri durmadıkları gibi, Harakânî'ye karşı yapılan itirazların da hiçbir ehemmiyeti yoktur; bu tür hezeyanlar onun yüce mertebesine asla zarar veremez. Çünkü "o, izzetin mazharıdır. Hakk'ın mahubudur. Bütün kerûbiyyûn meleklerinden öne geçmiştir. Bütün zâhirler bu zuhûrun önünde gâyet naks ve kusûr içinde olur."

Pek fazla meşhur olmamakla birlikte Osmanlı bakiyesi münevverlerinin önde gelen isimlerinden birisi olan Ahmed Avni Konuk, gerek *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* ve *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nden gerekse diğer telifatından açıkça anlaşılacağı üzere, aynı zamanda oldukça şiddetli bir vahdet-i vücûd savunucusudur. O, bu görüşe itiraz edenleri çok sert bir dil ve üslupla eleştirmekten bir an bile çekinmemiştir. Onun bu özelliğini Harakânî ile ilgili beyitlerin şerhinde de görüyoruz; o, bahsi geçen beyitleri tamamen vahdet-i vücûd doğrultusunda ve bu düşüncenin terminolojisi şerh etmiştir. Ancak, Konuk'un, şerh esnasında muazzam tasavvuf birikimini de kullandığı, beyitlerin şerhiyle ilgili olarak

<sup>68</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/79-80 (b. 2163-2164).

tasavvuf tarihinden ve tasavvufî eserlerden oldukça faydalı anekdotlar ve alıntılar aldığı noktasında hakkını da teslim etmek gerekir. Bilhassa Bâyezîd-i Bistâmî ile Harakânî arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla üveysîliği açıklarken şarihin bu üslûbu okuyucunun ufkunu açmaktadır.

Diğer taraftan, Hallâc-ı Mansur’un diktiği aşk bayrağını ve “ene’l-Hak” söylemini Bâyezîd-i Bistâmî’den devralan Harakânî’nin, bu düşünce ve yavru daha da ileriye taşıdığını vurgulayan A. Avni Konuk, bilhassa karısının lisaniyle Harakânî’ye yapılan eleştirilere, Mevlâna’nın üslubundan hareketle çok ağır cevaplar vermiştir. Bu cümleden olarak o, başta İmâm Rabbânî olmak üzere, gerek tasavvuf erbabından gerekse tasavvuf karşıtlarından böylesi düşüncelere sahip olanları, vahdet-i vücuda karşı eleştirilerinde haksız bulmuş, onları cehaletle itham etmiş, enaniyetlerine yenik düşmekle, muhakkık sûflerin fikirlerindeki derinliği görememekle, marifet eksikliğiyle, hakikati kavrayamamakla hatta hak ve hakikat düşmanlığı yapmakla suçlamıştır. Konuk’a göre Harakânî gibi sekr ehli coşkun sûflerin bazı sözleri ve görüşleri bazan şeriatin zahirine aykırı gibi görünse de, onlar şeriatin batınına uygundur ve sırf hakikattir.

#### KAYNAKÇA

el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Akçağ Yay., 1992.

Algar, Hamid. “Bahâüddîn Nakşebend”. 4: 458-460. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yay., 1991.

Alkan, Ercan. “Harakânî’nin ‘Rabbimden İki Şey/İki Sene Eksişim’ Sözü’nün Tasavvuf Literatüründeki Yorumları”. *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kars: Kafkas Üniversitesi Yay., 2012: 211-222.

Arpaguş, Safi. “Ahmed Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi’nin Tasavvuf Çalışmaları Açısından Önemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., Eylül 2013: 31-50.

Barkçin, Savaş S. *Ahmed Avni Konuk –Görünmeyen Umman–*. İstanbul: Klâsik Yay., 2011.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul: Akçağ Yay., 1992.

Can, Ayfer. “Ebu’l-Hasan Harakani’nin Hayatı Ve Eserleri”. *Harakani Dergisi*. Sayı 1, (Ocak 2014), 33-48.

Ceyhan, Semih, “Osmanlı Mesnevî Şerhlerine Göre Ebu’l-Hasan Harakani: İsmail Rûsûhî Ankaravî ve Ahmed Avni Konuk Örneği”. *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kars: Kafkas Üniversitesi Yay., 2012: 223-235.

Çiftçi, Hasan. *Şeyh Ebü’l-Hasan-ı Harakânî (R.A.) I*. Kars: Şehir Ebu’l-Hasan Harakânî Derneği Yay., 2004.

Çiftçi, Hasan. “Mevlâna ile Şems-i Tebrîzî’ye Göre Ebu’l-Hasan-ı Harakani”. *Tasavvuf Dergisi (Mevlana Özel Sayısı)*. 14. Ocak 2005: 565-590.

Eraydın, Selçuk. “Ahmed Avni Konuk: Hayatı ve Eserleri”. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içerisinde). 4: 15-27. İstanbul: MÜİFV Yay., 2005.

Erginli, Zafer. “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/11. (Aralık 2017): 1-33.

el-Geylânî, Abdülkâdir. *Cilâü’l-Hâtır*. Terc. Dilaver Gürer. İstanbul: İlkharf Yay., 2015.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevî ve Şerhi*. 6 c. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yay., 2018.
- Gürer, Dilaver. "Ahmed Avni Konuk'un Fusûs'u Mesnevî Ve Mesnevî'yi Fusûs İle Şerh Etmesi". *IV. Uluslararası Mevlâna Sempozyumu Hz. Mevlâna ve İslam Dünyasında Kardeşlik (Bildiriler)*. Ed. Ali Temizel. Konya: Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2018: 325-338.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*. Beyrut: Dâru Nedre, 1981.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Ya'kûb-ı Çerhî Hayâtı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yay., 2009.
- (Heyet). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yay., 2006.
- Kartal, Abdullah. "Sekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 434-435. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı (ve diğerleri). 13 c. İstanbul: Kitabevi Yay., 2008.
- Mevlâna, Celâleddîn-i Rûmî. *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî (Dîvân-ı Kebîr)*. Neşr. Bediüzzemân Fûruzanfer. Tahran: Talayeh Neşriyat, 2005.
- Miftâh, Abdülbâkî. *Mefâtîhu Fusûsı'l-hikem*. Marakeş/Fas, 1997.
- Ögke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalü'l-Gayb, -İbn Arabî'nin Görüşleri-". *Tasavvuf Dergisi*. 5 (Ocak 2001): 161-201.
- Öngören, Reşat. "Konuk, Ahmet Avni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/180-182, İstanbul: TDV Yay., 2002.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. 4 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Tosun, Necdet. "Üveysilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 400-401. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Necdet Tosun. "İmâm-ı Rabbânî'ye Yönelik Tenkidler ve Müdâfaalar". *Uluslararası İmam-ı Rabbani Sempozyumu Tebliğleri*. İstanbul: Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı Yay., 2018: 109-119.
- Uludağ, Süleyman. "Basîret". 5: 103. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Harakânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 93-94. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Ricâlü'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 81-83. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 370-371. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay., 2001.

## Mâturid's Criticism of the Karramiyyah in The Idea of Allah (Abu'l-Barakât Nasafi Example)

Hüseyin DOĞAN\*

### Abstract

Horasan and Mawaraunnahr region is a region that has hosted many religious, political, philosophical and sectarian formations throughout history. Undoubtedly, Abul Barakat an-Nasafi is one of the important scientists of the Khorasan and Maverannehir region. He has opposed many groups and denominations that he has adopted and accepted in relation to the Hanafi-Maturidi's Kalam tradition, which has emerged during his time and which he has adopted as an anti-Sunni.

Between the III.-VII./IX.-XIII centuries Muhammad bin Karram (d. 255/869), an important Kalam School's in Khorasan and Maverannehir and its movement is a sect that Abul Barakat an-Nasafi has attracted a lot of attention. Nasafi intensified his criticism of Karramiyyah in general with his in the Notion of Allah and idea of greatness. In some cases, although Nasafi's criticism of the theological views of Karramiyyah has a right share, it is understood that some criticism and criticism approaches with emotional basis and assumptions that are completely out of the scientific and objective framework.

**Keywords:** Kalam, Nasafi, Allah, Attribute, Criticism.

## Mâtürîdiler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Örneği)

Hüseyin DOĞAN

### Öz

Horasan ve Maverânnehir bölgesi, tarih boyunca pek çok dinî, siyasî, felsefî ve mezhebi oluşumlara ev sahipliği yapmış olan bir bölgedir. Hiç kuşkusuz Ebü'l-Berekât en-Nesefî de, Horasan ve Maverânnehir bölgesinin yetiştirmiş olduğu önemli ilim adamlarındandır. Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğine bağlı olarak benimsediği ve kabullendiği görüşleri itibarıyla, kendi döneminde ortaya çıkan ve kendisinin Ehl-i Sünnet karşıtı olarak nitelendirdiği pek çok grup veya mezhebe karşı koymuştur.

III.-VII./IX.-XIII. yüzyıllar arasında Horasan Horasan ve Maverânnehir bölgesinde faaliyet gösteren ve önemli bir kelâmî okul olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve hareketi, Ebü'l-Berekât

\* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3509-5340

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 01 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 171-188.

**Suggested ISNAD Citation:** Hüseyin Doğan, "Mâtürîdiler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Örneği)", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14(Temmuz-July 2020), 171-188. www.dergipark.org.tr

*en-Neseî'nin fazlasıyla dikkatini çektiği bir mezheptir. Neseî, Kerrâmiyye'ye dönük eleştirilerini genel olarak Allah tasavvuru ile ulûhiyyet konularında yoğunlaştırmıştır. Neseî'nin, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu bazı teolojik görüşlerine olan eleştirilerinde kimi durumlarda haklılık payı olsa da, kimi eleştiri ve tenkitlerinde ise ilmî ve nesnel çerçeveden tamamen uzak duygusal bir eğilim ve kabullerle yaklaştığı anlaşılmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Neseî, Allah, Sıfat, Eleştiri.

## GİRİŞ

III.-VII./IX.-XIII. yüzyıllar arasında Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren ve önemli bir kelâmî okul olan Kerrâmiyye inandığı, kabul ettiği ve savunduğu görüş ve düşünceleriyle İslâm toplumunda fazlasıyla dikkat çekmiş bir mezheptir.<sup>1</sup> Muhammed b. Kerrâm (ö.255/869) başta olmak üzere özellikle de kendisinden sonraki Kerrâmî takipçileri, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde ciddi faaliyette bulunmuşlardır. Kerrâmîler, bu çalışma ve faaliyetleri sırasında zamanla müntesiplerinin ve halkın güven ve desteklerini yanlarına almalarına rağmen, beliren ve ortaya çıkan muhalefet ve karşıt görüşler dolayısıyla kötülenmişler ve insanlar nezdinde değersiz ve itibarsız gösterilmeye çalışılmışlardır. Sâmânîler (819-1005) ve Gazneliler (963-1186) döneminin önemli inanç ve düşünce ekollerinden birisi olan Kerrâmiyye, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Kûfe kelâm okulundan ödünç aldığı mistik ve teosofik düşüncesini kelâm ve akâid görüşleriyle harmanlayarak gerçekte insanlara yeni bir din yorumu ve fırsatı sunmak istemiştir. Bugün Kerrâmiyye ile ilgili en büyük kaybımız, bizatihi kurucusu Muhammed b. Kerrâm ve bu hareketi sonradan geliştiren ve savunan Kerrâmî bilginlerin eser ve kitaplarının günümüze ulaşmamış olmasıdır. Zira bilindiği üzere bir dinî-kelâmî yapının görüş ve düşüncelerinin tahric edileceği en iyi kaynak kendi beyân ve eserleridir. Ne yazık ki Kerrâmiyye veya Kerrâmî literatür ile ilgili çok önemli kaynak ve eserler bizlere ulaşmamıştır. Bu sebeple de Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye ile ilgili görüş ve düşünceler, daha çok onları karşıtları ya da muhalifleri konumundaki diğer mezhep sahipleri ve taraftarlarınca bizlere aktarılmıştır.

Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310), Muhammed b. Kerrâm ve onun hareketi olan Kerrâmiyye'yi, benimsediği ve kabullendiği değişik inanç, görüş ve fikirleriyle analiz eden ve eleştiren önemli bir Türk bilginidir. Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin yetiştirmiş olduğu değerli ilim adamı ve düşünürü olan hatta eser ve kitapları günümüze kadar ulaşan Neseî, Kerrâmiyye'yi, başta ulûhiyyet görüşleri olmak üzere imân, tevekkül, nübüvvet/mucize ve imâmet gibi temel bazı teolojik ve kelâmî düşünceleri noktasında tenkide tâbi tutmuştur. Ancak Neseî'nin, Kerrâmiyye'ye dönük bu tenkitleri arasında en çok dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken husus ise, ulûhiyyet düşüncesidir. Zira iyice araştırıldığında ve kavramsal çözümlenmeye tâbi tutulduğunda Kerrâmîler'in kabul ettiği ulûhiyyet görüşlerinin, Neseî'nin Mâtürîdî kelâm anlayışından ilham alarak savunduğu ulûhiyyet düşüncesinden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Hele hele Neseî'nin, onların savunduğu Allah tasavvuru ile zât ve sıfat anlayışlarına yöneltmiş olduğu

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasan 'Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, (Beyrut: Dâru's-sâdır, 2006), 9-11; Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 2007), 15-29; Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 7-32; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Şura Yay., 1996), 20-40.

eleştirilerinin temelini, ilmî ve bilimsel olmaktan çok mezhebî, siyasî ve duygusal bazı gerekçelere istinat ettiği görülmektedir.

### 1. Ebû’l-Berekât en-Neseî’nin Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Ebû’l-Berekât en-Neseî’nin tam olarak ismi, ‘Abdullah b. ‘Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddin Ebû’l-Berekât en-Neseî’dir.<sup>2</sup> Ayrıca kendisine “Hâfizuddin”, “Allâmetü’l-Dünya”, “Ebû’l-Berekât”, “Sadru’l-İslâm”, “Muhyi’s-Sünne” ve “Kâmil İmâm”, gibi bazı unvanlar da verilmiştir.<sup>3</sup> Doğduğu şehre nispetle “Neseî” olarak da nitelendirilen en-Neseî’nin en meşhur olan ve kelâm çevrelerinde bilinen ismi, Ebû’l-Berekât en-Neseî’dir.<sup>4</sup>

Neseî, yetiştiği muhit itibarıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının kabul gördüğü yerde ve etkili olduğu bir zaman diliminde yaşamış düşündürdür. Bundan müphem, onun özellikle de fıkıh, akâid ve kelâm ilmi noktasındaki görüş ve düşünceleri, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarca savunusu yapılan inanç ve beyânlara göre şekillenmiştir denebilir. Bu sebeple o, sadık bir Hanefî-Mâtürîdî takipçisi olduğu kadar, aynı zamanda da iyi bir şârih ve yorumcudur. 671/1273’te Türkistan’da baş gösteren Moğol istilâsı, Neseî, Merv ve Buhârâ bölgesini derinden etkilemiş ve binlerce insan Moğol saldırıları sonucunda katledilmiştir. Hiç kuşkusuz bölgenin Moğollar tarafından yağmalanması ve siyasî karmaşa ve istikrarsızlığa mahkûm bırakılması Neseî’nin de hayatında değişiklik yapmasına neden olmuştur.<sup>5</sup> Bölgede baş gösteren siyasî, sosyal ve kültürel kargaşa ve asayişsizlik sebebiyle burayı terk eden Neseî, daha sonra Kirman şehrine geçmiştir. O, Kirman’da *Kutbiyyetü’s-Sultâniyye Medresesi*’nde uzun süre hocalık yaparak pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kirman’daki süresini tamamlayan Neseî, buradan Bağdat’a geçmiştir. 710/1310 yılında, tekrardan Bağdat’a bir daha ziyarette bulunan Neseî, burada kaldığı süre içerisinde İmâm Merğînânî’nin (ö.593/1196) *el-Hidâye* adlı eserine şerh yapmıştır.<sup>6</sup> Hayatının çoğu kısmını Neseî, Buhârâ, Kirman ve Bağdat gibi önemli ilim merkezlerinde geçiren Neseî,

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn ‘Abdilkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mûdiyye fi tabakâti’l-hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv, (Riyad: 1993), 2, 294; Ebû’l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü’t-terâcim fi tabakâti’l-hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beyrut: Dârü’l-kalem, 1992), 174; Ebû’l-Hasenât ‘Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ’idü’l-behiyye fi terâcimi’l-hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na’sânî, (Beyrut: 1906), 101; ‘Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn –terâcimi’l-musannifi’l-kütübî’l-‘arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 2: 228; Takıyyüddîn b. ‘Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye fi terâcimi’l-hanefiyye*, thk. ‘Abdülfettah Muhammed, (Kahire: 1989), 4: 154; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘arifîn esmâ’ü’l-müellifîn ve âsaru’l-musannifîn*, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1951), 1: 464.

<sup>3</sup> Recep Önal, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, (Bursa: Emin Yay., 2017), 31; Muhammed Yazıcı, *Ebû’l-Berekât en-Neseî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 31-32; Bedreddin Çetiner, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1995), 32; Temel Yeşilyurt, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, (Malatya: Kubbealtı Yay., 2000), 21-22; Mürteza Bedir, “Ebû’l-Berekât en-Neseî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32: 567; Sûdûnî, *Tâcü’t-terâcim*, 174-175; Leknevî, *Fevâ’idü’l-behiyye*, 101-102; Kureşî, *Cevâhiru’l-mudiyye*, 2: 294-295; Âdil Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, (Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-sekâfiyye, 1983), 10: 304-305.

<sup>4</sup> Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, 10: 304.

<sup>5</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, (İstanbul: İz Yay., 1993), 2: 312; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 482; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2006), 199-201.

<sup>6</sup> Kays Ali Kays, *İrânîyyûn ve’l-edebî’l-‘arabi ricâli’l-ulumû’l-Kur’ân*, (Tahran: 1984), 252; Leknevî, *Fevâ’idü’l-behiyye*, 102; Kureşî, *Cevâhiru’l-mûdiyye*, 2: 295; Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, 10: 304; Çetiner, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, 31.

710/1310 tarihinde<sup>7</sup> Bağdat seyahatinden memleketine dönerken Hûzistan bölgesinin İzec (Mâlû’l-emîr) kasabasında vefat etmiş ve defni buraya yapılmıştır.<sup>8</sup>

Nesefî’nin, *el-Umde fi’l-Akâid, el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd, Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâikü’t-Te’vîl, Menâru’l-Envâr ve Keşfu’l-Esrâr* gibi eserleri bulunmaktadır.<sup>9</sup>

## 2. Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin Allah’ın Zâtı Hakkında Yöneltiği Tenkitleri ve Bunların İlmî Değeri

Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin, Kerrâmiyye’ye yönelik en büyük eleştirisi Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkında olmuştur. Nesefî’ye göre Allah, zât ve sıfatlarında tek olup O’nun herhangi bir eşi ve benzeri yoktur.<sup>10</sup> Nesefî, Kerrâmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah’ın herhangi bir cisim ve cevher olmadığını; zira o cisim ve cevherin bölünme, parçalanma ve birleşme (terkîb) gibi arazî unsurlarla muttasıf olduğu görüşünü kabul etmiştir.<sup>11</sup> O, bu hususta şunları söylemektedir.

“Hıristiyanların kabul ettikleri görüşün aksine Allah, cevher de değildir. Çünkü cevher, mürekkebe cisimlerin aslından ibarettir ki, bölünme kabul etmeyen en küçük kısım (cüz), cevher olarak adlandırılmaktadır. Allah, mürekkebe cisimlerin aslı olmadığından cevher de olamaz. Zira cevher, bölünme kabul etmeyen bir yer kaplayıcıdır ve hareket ile sükûndan beri değildir. Bu da cevherlerin hâdis varlıklar olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla hâdis olan cevherlerin, kadîm olan Allah’a benzemesi söz konusu olamaz”<sup>12</sup>

Nesefî, Allah’ın zâtı hakkında Kerrâmiyye’nin Allah’a bileşik olmayan anlamında cisim, yani cevher dediklerine işaret ederek onların görüşlerini eleştirmiştir. Kerrâmiyye tarihî sürece de paralel olarak Allah hakkında, “O, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir” biçiminde bir görüş ileri sürmüştür.<sup>13</sup> Özellikle de Muhammed b. Kerrâm’dan sonraki süreçte Kerrâmî fırkalarca dile getirilen bu tasvir, İslâm kültüründe Kerrâmiyye dönük ciddi anlamda eleştiri ve ithamların yapılmasına neden olmuştur.<sup>14</sup> Burada üzerinde durulması gereken en temel husus, gerçekte Kerrâmiyye’nin kurucusu da dâhil olmak üzere ilk dönemlerde böylesi bir ifade hiç söylenmezken, niçin zamanla bu ifadenin beyân edildiği veya karşıtlarıyla yapılan tartışma ve münâzaralarda kullanıldığı meselesidir.

Bilindiği üzere ilk dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan sirayetleri neticesinde “yoktan yaratma teorisi”, “cevher-araz metafiziği” ve “ilâhî sıfatlar” gibi temel bazı problemler tartışılmıştır. Özellikle de “cevher-araz metafiziği”, ilk

<sup>7</sup> Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 102; Kays, *İrâniyyûn*, 252.

<sup>8</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2: 228; Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 102; Nüveyhîz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 10: 304; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 464; Çetiner, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, 32; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî*, 28.

<sup>9</sup> Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd (Şerhü'l-'umde fi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*, thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl, (Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-mısıryye, 1432/2012), 13; Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd (Şerhü'l-'umde fi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*, thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl, (Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-mısıryye, 1432/2012), 8; Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt, (İstanbul: Endülüs Yay., 2019), 28.

<sup>10</sup> Nesefî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 141-144.

<sup>11</sup> Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 52.

<sup>12</sup> Nesefî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 152.

<sup>13</sup> Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn –Mezhebü'l-kerrâmiyye-*, (Kahire: 1971), 176-177.

<sup>14</sup> Muhtâr, *Mezhebü'l-kerrâmiyye*, 178-180.

dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulamaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî çalkantı ve münazaralara neden olmuştur.<sup>15</sup> Dolayısıyla kelâmcılar ve filozoflar kendi aralarındaki tartışmalarda, bazen “cevher” kavramını “cisim” kavramı yerine, bazen de “cisim” kavramını “cevher” yerine kullanmışlardır. Onlar, Allah’ın zâtını tavsif etme konusunda veya nesnel alanda O’nu ifadelendirebilmek adına, Allah kavramını bazen “cisim” olarak, bazen de “cevher” olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir.<sup>16</sup> Dolayısıyla Kerrâmîler, Pezdevî’nin de vurguladığı gibi “cisim” sözcüğünü, gerçekte “isim” anlamında kullanmışlardır.<sup>17</sup> Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin dillendirdiği “Allah, cisimdir” görüşleri yüzünden, onların Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri içerisinde değerlendirilmelerinin daha doğru olacağını söylemiştir.<sup>18</sup> Kerrâmiyye’nin benimsediği, “Allah, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir” biçimindeki ifadesi iyice irdelendiğinde onların, muhalifleri veya karşıtlarınca savunulan görüş ve yaklaşımlardan çok da farklı şeyleri imâ etmedikleri anlaşılmaktadır. Şayet Kerrâmiyye Allah hakkında, “O, bizim bildiğimiz bir cisim ve cevher gibidir” demiş olsalardı, kuşkusuz onları en sıkı ve sert biçimde eleştiren Bağdadî’ye hak verilmesi gerekirdi. Hatta Bağdadî’nin dilinden de anlaşıldığına göre Kerrâmiyye mensuplarının, o dönemde “Allah cevherdir” şeklindeki bir beyânı reddetmiş oldukları da anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Mevcut durumda Mâtürîdî kelâmcılardan Pezdevî’nin açıkça beyân ettiği gibi, Kerrâmiyye hakikatte şunu söylemek istemiştir: “Allah, hakikî olarak değil, isim olarak “cisimdir”. Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama “cisimdir.””<sup>20</sup>

Anlaşıldığına göre Kerrâmiyye, “Allah, cisimdir” derken, tamamen içsel-bâtınî bir tasavvurla bunu söylemiştir. Zira Kerrâmî söylem, teşbîh ve tescîm kesinlikle reddeder. Onların tahayyülünde Allah’a bir mekân ve yer tayin etmek olmamıştır ki, Allah’ı belli bir mekân ve konumda tasavvur etsinler. Bu nedenle de onların, Allah’ın bir mekânı vardır, dolayısıyla da Allah, o mekânı dolduran bir cisimdir biçimindeki anlayışa yönelmeleri hiçbir biçimde geçerli ve tutarlı değildir. Muhtemelen o dönemde Horasan’da Mâtürîdî kelâmcılarınca söylenen, “Allah, şeydir” sözünü, Kerrâmiyye biraz daha tasavvufî ve mistik bir çehreye bürümüş olabilir. Kerrâmiyye’ye göre nasıl ki, Mâtürîdîler’ce dillendirilen “Allah, şeydir” ifadesinden, “Allah, mevcuttur” manası çıkıyorsa<sup>21</sup> aynı şekilde, “Allah, cisimdir” sözünden de, “Allah, vardır” anlamı çıkarılmalıdır. Bu cümleden hareketle Mâtürîdî kelâmcıların, “Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir” yaklaşımıyla, Kerrâmîler’in beyân ettikleri, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz isim-

<sup>15</sup> Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-kelem*, thk. Hasan Mahmûd ‘Abdillatif, (Kahire: el-Meclisü’l-cenneti’t-türâsî’l-islâmiyyi, 1391/1971), 246-258.

<sup>16</sup> Ebû Mansûr ‘Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu el-Milel ve’n-nihal*, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, (Beyrut: 1986), 149.

<sup>17</sup> Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2013), 46.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Milel ve’n-nihal*, 149; Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 67.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr ‘Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 161.

<sup>20</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 46.

<sup>21</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, (Beyrut: 1970), 41-42. İmâm Mâtürîdî, “cisim” lafzının maddî âlemdeki işaretler ve göstergeler dışında yorumlanmak koşuluyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini kabul eder. Bu anlamda o, Kerrâmiyye’nin, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir” sözünü daha akli ve rasyonel bir yaklaşımla ele almış ve değerlendirmiştir. Bkz. *Kitâbü’t-tevhîd*, 38-39.



ler gibi değildir” sözü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah’a, “şey” denildiği gibi “cisim/isim” de denebilir:

“Allah hakkında “şey” demenin dinî açıdan bir sakıncası yoktur. Çünkü O’nun bir “şey” olmaması halinde, Allah’ın sıfatlarını reddetmiş oluruz. Çünkü “şey”in zıttı, bir “şey” olmayandır. Allah’ın sıfatlarının varlığı mümkün kılan hususlardan birisi de, O’nun bir “şey” olduğunun imkânını varsaymaktır. Mu’attıla, teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında “şey” kavramının kullanılmayacağını savunmuştur.”<sup>22</sup>

Eş’arî kelâmcılardan Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413) de, Kerrâmiyye’nin benimsediği “cisim” ve “cevher” anlayışı konusunda onlarla yapılan tartışmaların gereksizliğine işaret etmiştir. Cürcânî, Kerrâmîler’in, “cisim” kelimesini tıpkı Mâtürîdiler gibi, “mevcut” veya “kendi başına var olabilen (kıyâm bi-nefs)”<sup>23</sup> anlamında yorumladıklarını kaydetmektedir.<sup>24</sup> Cürcânî, bu konudaki temel problemin kavramların veya lafızların kullanılış biçiminden kaynaklandığını ifade ederek Allah’ın, somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılar demektedir.<sup>25</sup>

Diğer taraftan Nesefî, Kerrâmîler’in savunduğu Allah cisimdir, ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir anlayışından hareketle onların, Allah’ı birer cisim gibi algıladıklarını dolayısıyla da Allah’a bir mahal ve yer tayin ettiklerini ileri sürmüştür.<sup>26</sup> Gerçekte Kerrâmiyye, az önce de işaret edildiği gibi Allah’ın mekânı veya işgal ettiği yer anlamına gelebilecek ne bir beyânda bulunmuş ne de böylesi bir tezin savunmasını yapmıştır. Muhtemelen böyle bir suçlamanın nedeninin, o dönemde tartışılan ve itikâdî gruplar arasında ciddi bölünmelere sebep oluşturan “sıfatların te’vîl edilmesi” meselesiyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Yahûdilik, Hıristiyanlık ve diğer kültürlerde cari olan teşbih ve tescim ile ilgili görüş ve düşünceler, mevcut ortam ve siyasi erk eliyle Kerrâmiyye’ye atfedilmiştir.<sup>27</sup>

Nesefî’ye göre, Kerrâmiyye’nin Allah’ın üst bir cihette bulunduğu, dolayısıyla da semâda kendine yer edindiğine yönelik kabulleri de bâtil ve geçersizdir.<sup>28</sup> Muhtemelen Kerrâmiyye’nin böyle bir iddiada bulunmasının sebebi, müslümanların Allah’a duâ ederken ellerini ve yüzlerini semaya doğru çevirmelerinden kaynaklanmaktadır. Nesefî de bu kanaatte olsa gerek ki, bu konuya temas etmiş, dua ederken el ve yüzlerin semaya doğru kaldırılmasının hikmetini, Allah’ın semada bulunmasından dolayı değil, sırf ibadet amacıyla yapılmasından kaynaklandığını, bu nedenle böyle hareket etmenin Allah’a yön tayini anlamına gelmeyeceğini önemle vurgulamıştır. Ona göre duâda el ve yüzlerin semaya çevrilmesi, tıpkı namazda Kâbe’ye yönelmek gibi sırf ibadet niyetiyle yapılmaktadır. Nasıl ki namazın kiblesi Kâbe ise, duânın da kiblesi semadır. Bu nedenle eller ve yüzler duâ esnasında semaya çevrilmektedir.<sup>29</sup> Namazda kabeye yönelen birisi, Allah’ın orada

<sup>22</sup> Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru’l-kelem (Mâtürîdî akâidi)*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 36.

<sup>23</sup> Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 42.

<sup>24</sup> Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, (İstanbul: 1257), 3: 21-22.

<sup>25</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3: 22.

<sup>26</sup> Şerîf Yahyâ el-Emîn, *Mu’cemu’l-fıraki’l-islâmiyye*, (Beyrut: Dâru’l-enzvâ’î, 1406/1986), 196.

<sup>27</sup> Ebû Mûti’ Mekhûl b. Fazl el-Belhî en-Nesefî, *Kitâbü’r-redd ‘alâ ehli’l-bed’i ve’l-ehvâ’i ve’l-dâlleti*, thk. Marie Bernand, (Beyrut: 1980), 110-111.

<sup>28</sup> Nesefî, *İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 158.

<sup>29</sup> Nesefî, *İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 159.

olmadığını bildiği gibi aynı şekilde, duâda ellerini ve yüzlerini semaya kaldıran da Allah'ın semada olmadığını bilmektedir.<sup>30</sup>

Kerrâmîyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö.255/868) "Rahman, arşa isti-vâ etmiştir."<sup>31</sup> âyetini delil göstererek Allah'ın arşa dokunduğunu ve arşı kendisine mekân tuttuğunu iddia etmiştir.<sup>32</sup> İbn Kerrâm'ın bu görüşünü benimseyen Kerrâmîler'e göre Allah Teâlâ arşın üzerinde karar kılmış, onu kendine mekân tutmuştur. Arşa temas etmektedir. O'nun hareket etmesi, dönüşmesi ve arşından inmesi câizdir.<sup>33</sup>

Kerrâmîyye'nin bu görüşlerini bâtil bulan Neseî, Allah'a mekân tahsis edilemeyeceğini önemle vurgular.<sup>34</sup> Çünkü ona göre Allah'ın mekândan beri oluşu, mekânın ezeli olmayışı nedeniyledir. Yani Allah Teâlâ arşı yaratmadan önce de zatiyla var idi. O'nun dışındaki her varlık yaratılmış olup, bu varlıklardan hiçbiri ezeli değildir.<sup>35</sup> Ayrıca Neseî'ye göre şayet Allah, mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olursa, bu durumda değişmiş ve sonradan olmuş demektir. Mekânda yer tutuşta mekâna temas da bulunmaktadır. Değişme ve özünde sonradan olanları kabul etme sonradan oluş belirtilerindedir.<sup>36</sup> Halbuki Allah, bir mekânda yer tutma ya da bir mekâna temasta bulunma veyahut yer değiştirme gibi özelliklerden münezzehtir. Bu tür özellikler yaratılmışlara has niteliklerdir. Dolayısıyla sonradan oluşu ifade eden belirtilerin/vasıfların Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir.<sup>37</sup> Bu hususta Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin, Kerrâmîlere dönük ciddi itham ve suçlamaları bulunmaktadır:

"İbn Kerrâm, kitabında (Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr) Yüce Allah'ın, arşa dokunduğunu ve arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır. Fakat dostları (taftarlar), arş hakkında "dokunma-temas etme" sözcüğü yerine "karşılaşma (mulâkât)" kelimesini kullanmış ve demişlerdir ki: "O'nunla arş arasında, arş aşağıya doğru inmedikçe, bir cismin bulunması doğru olmaz." Bu ise, onların kullanmaktan kaçındıkları "dokunma" sözünün anlamıdır."<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere Kerrâmîyye tarafından savunulduğu ileri sürülen Allah'ın arşına teması ile ilgili görüşünün de temelde onların, "Allah cisimdir (vardır)" görüşleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onlar bu konuda o kadar hassas davranmışlar ki, "temas" (mümâset) kavramının yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla "karşılaşma" (mülâkât) kavramının kullanılmasını tercih etmişlerdir.<sup>39</sup> Kerrâmîyye'nin bu görüşünü ortaya attığı dönemde Müşebbihe ve Mücessime'nin, Allah hakkındaki teşbîhe ve tescîme istinat eden ciddi beyânları bulunuyordu. Allah'ın zâtı ve birliği konusundaki bu asılsız ve mesnetsiz beyânlara cevap vermek isteyen Kerrâmîyye, zamanla muhaliflerinin suçlamasına mazhar olmuş ve kavram kargaşası yaşanmıştır.<sup>40</sup> Kerrâmîyye'nin geliştirdiği ve savunduğu "Allah,

<sup>30</sup> Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 148.

<sup>31</sup> et-Tâhâ, 20/5.

<sup>32</sup> Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 33; Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 158, 164.

<sup>33</sup> Ebü'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 99.

<sup>34</sup> Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 164.

<sup>35</sup> Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 164.

<sup>36</sup> Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 165.

<sup>37</sup> Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 165-166.

<sup>38</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

<sup>39</sup> Emîn, *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmîyye*, 196.

<sup>40</sup> Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. 'Ahmed Hicâzî es-Sakâ, (Beyrut: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986), 29.

cisimdir" görüşü, doğal olarak Allah'ın bir mekânda olmasını gerekli kılmaktadır. Bu mekânda arşır ve Allah arşı üzerinde istikrar kılmıştır:<sup>41</sup>

"Allah muhakkak ki, diğer mevcudattan farklı kendi başına münferit varlığı olan bir Zât'tır. Allah, arazın hulul ettiği şeylerin hiç birisine hulul etmez; cisimlerin imtizacı gibi hiçbir şeyle imtizac etmez; O, tüm mahlukâta mübâyin (farklı) olan bir Zât'tır."<sup>42</sup>

Kerrâmiyye, nesnel ve dünyevî bütün olanaklardan uzak bir Allah tasavvuru geliştirmeye ve savunmaya çalışırken, karşıtları meseleyi nesnel olanaklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmışlar, bu sebeple de onların tıpkı Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a yer ve mekân tayin etmiş olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin temel amacı, başta Müşebbihe ve Mücessime'nin bakış açısını çürütmek sonrasında da İslâm Kelâmı'na dışarıdan servis edilmiş olan yabancı etiketli sanal görüşlerin önüne geçmektir.

### 3. Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Allah'ın Sıfatları Hakkında Yönelttiği Tenkitleri ve Bunların İlmî Değeri

Kerrâmiyye'nin sıfat teorisi, tıpkı Ehl-i Sünnet'te kabul gördüğü şekliyle varlık bulmuştur. Daha doğrusu benimsediği inanç, görüş ve düşüncelerin ana kaynağı Ebû Hanîfe olduğundan, onun benimsemiş olduğu sıfat anlayışı aynen Kerrâmîler'ce de kabul edilmiş ve savunulmuştur. Kerrâmiyye tıpkı Allah tasavvurunda olduğu gibi, sıfatları algılarken de çoğu kere teolojisinin temel yapı taşı olan mistik ve teosofik unsurlara dayalı olarak bir çözümlenmede bulunmuştur.

Kerrâmiyye, Allah'ın, "kadîm" bir ilimle âlim olduğunu savunmuştur. Çünkü onlara göre fiilin muhkemliğinin (sağlam) tam bir mükemmellekle gerçekleşmesi ve ortaya konması, aynı zamanda fâilin de âlim olduğuna işaret eder. Onlar, "kudret" sıfatıyla ilgili olarak Allah'ın, ezeli ve kadîm olan bir kudret sıfatıyla "kâdir" olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde Allah'ın, ezeli ve kadîm olan "hayat" sıfatıyla diri ve canlı olduğunu kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere Kerrâmiyye, tıpkı Ehl-i Sünnet kelâmında olduğu gibi subutî sıfatların tamamını ezeli ve kadîm olarak telakki etmiştir. Bu görüşleriyle de onların, Ehl-i Sünnet ulemâsına yakın durdukları ve Allah'ın sıfatları konusunda benzer görüşleri paylaştıklarını söylemek mümkündür.

Kerrâmiyye'nin sıfat görüşünü en iyi tasnif edenlerin başında Şehristânî gelmektedir. O, bu konuda şunları söylemiştir:

"Allah, bir ilimle 'âlim, bir kudretle kâdir, bir hayatla diri, meşîetiyle de [evrende] dilediğini gerçekleştirendir. Bütün bu sıfatlar, kadîmdir, ezeldir ve Allah'ın zatıyla kâimdir.

<sup>41</sup> Emîn, *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmiyye*, 196.

<sup>42</sup> 'Ali Sâmi en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, trc. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 37. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Kerrâmiyye'nin büyük çoğunluğu, Allah hakkında "cisim" lafzını kullanmışlardır. Bunu diğer düşüncelerine yaklaştırmak isteyenler ise, Allah'ın cisim olmasıyla bizâtihî kâim olduğunu kastettiklerini, cismin kendilerine göre tarifinin böyle olduğunu ortaya koydular. Bizâtihî kâim olan iki şey hakkındaki hükümlerini buna dayandırarak, bu iki şeyin birbiriyle ya yakın (mücâvir) veya birbirinden ayrı ve uzak (mütebâyin) olduklarını söylediler. Bazılarına göre yakınlık 'arşla beraberlik olarak, diğerleri de ayrılık ve uzaklık olarak hükmettiler. Bazen da ya her iki mevcudun biri diğeriyle cevherle birlikte araz gibi olur yahut da onun bir cihetinde bulunur diyerek Allah Teâlâ'nın araz olmadığını, zira zatıyla kâim bulunduğunu, bu durumda âlemin bir cihetinde bulunmasının vâcib olduğunu, bu cihetin de en yüksek ve şereflişinin de fevk (üst) olduğunu, Allah'ın zât olarak fevkte bulunduğunu ve görüldüğünde de bu cihetten görüleceğini söylediler." Bkz. Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 125.

Bu sıfatlara bazen Eş'arî'nin yaptığı gibi sem'î ve basarî da ilave etmişler, bazen de yedeyn (iki el), vech (yüz) ve 'ayn (göz) gibi sıfatları da Allah'ın zâtıyla kâim olarak görmüşler ve kadîm olarak kabul etmişlerdir. Ancak Allah'ın elinin, yüzünün ve gözünün, mahlukâtın eli, yüzü ve gözü gibi olmadığını beyân etmişler ve Allah'ın âhirette görülmesinin, diğer yönlerden değil de, sadece yüksekte (fevk) olacak biçimde geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir."<sup>43</sup>

Şehristânî'nin kendi eserinden alıntıladığımız bu açıklamada da görüldüğü üzere Kerrâmiyye, sıfatların ezeliğini inkâr etmediği gibi Allah'ın zâtını hâdislere mahal da kılmamıştır. Aslında onların bu konudaki hassasiyeti, tevhide olan bağlılıklarından ve duyarlılıklarından kaynaklanmıştır. Nasıl ki Mu'tezilî kelâmcılar, sıfatlar söz konusu olduğunda ezeli/kadîm sıfat nazariyesiyle şirke veya kadîmlerin çokluğu problemine saplanacaklarını düşünerek sıfatları "zâtın aynı" kabul ettikleri gibi; Kerrâmiyye'de Allah'ın zâtını bizâtihi nesnelere dünyasına ve duyusallara indirgemek istemediğinden, O'nun sıfatlarını zâtındaki kudret sıfatına binaen hâdis kabul etmiş ve "zâtın gayrı" olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmında sıkça zikredilen "sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır"<sup>44</sup> yaklaşımın ard alanında, yukarıda sözü edilen temel gerçeklik yatmaktadır.

### 3.1. İrâde Sıfatı

Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olan irâde sıfatına sahip olduğunu kabul eden Neseî, âlemlerin Allah tarafından irâde sıfatı ile yaratıldığını belirtmiştir. Neseî'ye göre irâde sahibi olmayan birisi, mecbur ve zorunlu olarak yapma durumunda kalır ki bu, onun aciz olduğunu ortaya koyar. İrâde olmadan ihtiyâr ve meşîetin olamayacağını vurgulayan Neseî, irâdenin akledilenlerin (ma'kulâtın) bir zamandan diğerine, bir biçimden diğerine tahsisini gerektiren bir nitelik olduğunu kabul etmiştir.<sup>45</sup> Ona göre, eğer irâde niteliği olmazsa, bu durumda hiçbir zaman diğerinden, hiçbir nitelik ve nicelik başkalarından daha öncelikli olamazdı. Neseî'ye göre Kur'ân'da beyân edilen, "Allah dilediğini yapar"<sup>46</sup> ve "O dilediğine hükmeder"<sup>47</sup> âyetleri, Allah'ın irâde ile yarattığına delâlet etmektedir.<sup>48</sup>

Neseî, irâde sıfatıyla ilgili bu hususları ifade ettikten sonra Kerrâmiyye'nin görüşlerini tenkit etmeye geçmektedir. Buna göre o, Kerrâmiyye'nin irâde ve meşîetin aynı/özdeş olmadığını savduklarına dikkat çekerek bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

"Kerrâmiyye'ye göre meşîet, ezeli bir niteliktir. Allah'ın irâdesi ise, O'nun zâtında sonradan olmaktadır (özünde bulunan hadis bir irâde ) ve irâde edilenlerin sayısına göre

<sup>43</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 128-129.

<sup>44</sup> "Sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır" sözü, İslâm kültüründe bir paradoks olarak telakki edilmiştir. Oysaki bu, bir paradoks olarak algılanmamalıdır. Bu durumda aynı paradoksun, "Allah hem Zâhir'dir, hem Bâtın; hem Evvel'dir, hem Âhir'dir" ifadelerinde de aranması gerekir. Ancak bu ifade biçimleri, dinden ve dinî unsurlardan bahsetmenin kaçınılmaz bir yolu olarak ortada durmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, dinî metinlerin üslup ve ifade biçimleri, insanî kategoriyi fazlasıyla ilgilendirmektedir. Çünkü ifade dizgelerinde birbirinin karşıtı olan sözcüklerin kullanılması ya da çelişkili kavramların beyan edilmesi, muhatap nezdinde anlaşılmayı daha da kolaylaştırmaktadır.

<sup>45</sup> Önal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, 408.

<sup>46</sup> el-Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>47</sup> el-Mâide, 5/5.

<sup>48</sup> Neseî, *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri*, 62.

çokluk arz etmektedir. Bize göre Allah, irâde edilenlerin tamamını zâtıyla kâim olan tek bir kadîm irâde ile irâde etmektedir."<sup>49</sup>

Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımını eleştiren Neseî, Kerrâmiyye'nin aksine irâde ile meşîetin bir ve aynı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre Allah, irâde edilenlerin hepsini, zâtında kâim olan tek bir öncesiz irâde sıfatıyla irâde etmiştir. Kerrâmiyye'nin belirttiği gibi irâde sıfatının asla hâdis olamayacağını benimseyen Neseî, şayet irâde hâdis ise ve hâdis olması için herhangi bir muhdise ihtiyacı yoksa bu, Allah'ın varlığını ispatta sıkıntı oluşturur. Zira hâdisin sebebi yaratıcısı ise ve yaratıcının irâdesinin bu konuda bir müdahalesi olmamışsa, bu durum O'nun mecbur olmasını gerektirir ki, bu tespit doğru değildir. Eğer irâdeyle hâdis olmuş ise ve bunu ihdâs eden irâde de hâdisse, bu da teselsül gerektirmektedir. Ancak irâdenin kadîm kabul edilmesi durumunda problem ortadan kalkmakta ve irâdenin kadîm oluşu ispat edilmiş olmaktadır.<sup>50</sup>

Kerrâmiyye, kudret sıfatının bir sonucu olarak, ilâhî irâde ile ilâhî meşîeti birbirinden ayırmıştır. Bir başka deyişle Kerrâmîler, irâde sıfatını araz kabul ederek hâdis olarak telakki ederlerken, meşîet sıfatını ise kadîm olarak anlamışlardır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Allah'ın, *kadîm bir meşîetle* dileyebileceğini savunmuştur. Onlara göre, Allah dışındaki âlemi ve o âlem içindeki eşyayı ortaya çıkarmak (ihdâs) anlamına gelen irâde sıfatı, hâdistir. Kerrâmiyye, âlemdeki işleyiş ve süreklilikle ortaya çıkmış olan irâdeyi, bu anlamıyla Allah'a izafe etmez. Buna göre irâde, O'nun zâtında tecellî eder, ancak her ne olursa olsun Allah bu sıfatla vasıflanamaz:

"Allah'ın zâtında geçmiş ve gelecek olayları haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, hükümler, va'd ve va'îd, görülmesi, duyulması caiz olan şeyler gibi hâdis nesnelere mevcut bulunmaktadır. Var etme ve yok etme, söz ve iradedir; bir şeyin olmasını istediğinde ona "ol" (kûn) der, iradesi o şeyin varlığı yönündedir. Zira "ol" sözünün, var olma veya yok etmeye dönük iki sureti vardır."<sup>51</sup>

Buna göre Kerrâmiyye, irâde sıfatını hâdis olarak kabul etmekle, gerçekte Mu'tezilî anlayışla doğrudan dirsek teması sağlamış olmaktadır. Çünkü Mu'tezile de, Allah'ın irâde sıfatını, hâdis kabul etmiştir.<sup>52</sup> Kerrâmiyye'ye göre Allah, âlemde olacak şeyleri ezeli ve kadîm bilgisiyle bilmektedir. Bu, aynı zamanda O'nun ezeli olan meşîetinin de bir gereğidir. Allah, ezeli ilminde dilediği şeyin gerçekleşmesi hatta O'nun bilgisinde bir değişiklik olmaması için, onu irâde eder (diler) ve vakti saati geldiğinde onu hâdis olarak yaratır.

Kerrâmiyye tarafından irâde ile meşîet sıfatlarının birbirinden ayrı iki sıfat olarak algılanmış olması, özellikle de Eş'arî kelâmcıların onlar hakkında, *Allah hakkında iki ayrı ilim (bilgi)* kabul ettikleri biçiminde bir tezi ileri sürmelerine neden oluşturmuştur. Bağdâdî, *Allah ile Kâim Olan Sıfatların Açıklanması* başlığı altında Allah'ın ilim ve bilgisini açıklamaya çalışırken Kerrâmiyye ile görüş ayrılığına düştüklerini beyân etmekte ve şöyle demektedir:

<sup>49</sup> Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 62; Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 208; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, 409.

<sup>50</sup> Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 63; Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 208; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 171; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, 409.

<sup>51</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 126; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, 410.

<sup>52</sup> el-Kâdî Ebu'l-Hasan 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1408/1988), 440-441.

"Arkadaşlarımız, Allah'ın ilminin bir olduğunu, zorunlu ve kazanılmış (mükteseb), istidlâlî (akıl yürütülerek) ya da nazarî (kuramsal) nitelikte olmadığını ifade etmişlerdir. [Arkadaşlarımız], O'nun bütün bilgileri bildiğinde icmâ ettiler. O, onunla (ilmiyle) olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanın olsaydı nasıl olacağını bilir. Yine Allah, muhallerin imkânsızlığını bilir ve zâtını bildiğini bilir. Bu hususta bazı gruplarla ihtilaf vardır:

Üçüncü ihtilaf, Kerrâmiyye'den bir gruptur. Onlar, Allah'ın iki ilmi olduğunu, birisiyle bilgileri bildiğini, bu bilgiyi de diğerleriyle bildiğini iddia etmektedirler. Bunlar, Allah için bilgisi sayısınca ilimler isbt edenlerden farklı değillerdir. Bu, bozuk bir görüştür. Yanlış sonuca götüren delil (görüş) de bozuktur-bâtıldır."<sup>53</sup>

Daha önce de söylemeye çalıştığımız gibi, Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın bütün sıfatları kudret sıfatına bağlı/taalluk eder. Aynı şekilde irâde sıfatı da, hâdis olup meşîet sıfatına dayanmaktadır. Kerrâmîler, Allah'ın, kendi zâtında olan bir güçle yaratıcı (Hâlık) yine zât-ı ilâhîsinde bulunan bir güçle rızık verici (Râzık) olduğunu kabul etmiştir. Allah, yaratmayı ortaya koyarken O'nda bunu gerçekleştirmeye dönük bir kuvvet vardır ancak bu, "halk" demek değildir. O'nu yaratıcı veya rızık verici yapan temel faktör, hiç kuşkusuz kendisinde ayrıca bulundurmuş olduğu kudretidir. O'nun kudreti ise, *kadîm*dir. Diğer sıfatlar ise, kudret sıfatına binaen oluşmuş ya da bu sıfata dayalı olarak faaliyet gösteren sadece dış unsurlardır. Nitekim Ali Sâmi en-Neşşâr'ın şu cümleleri bu konuya ışık tutar mahiyettedir:

"Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin sıfatlar konusundaki düşüncesini yorumlarken, İbn Kerrâm'ın yahut Kerrâmiyye'nin, Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu kabul ettiğini söyler. "Allah Teâlâ, ef'alinden müştâk olan esmâsıyla mevsûftur." Fakat fiillerin ezelde var olması müstakildir. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da Hâlık, Râzık ve Mün'im idi. Burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'le aynı görüştedir. Yani Allah, kendisinde bulunan bir hâlikiyetle Hâlık'tır, kendisinde olan bir râzikiyyetle Râzık'tır. Allah'ın, hâlikiyeti demek, O'nun halketmeye olan kudretidir, râzikiyyeti de yine O'nun rızık vermeye olan kudretidir. Allah'ın kudreti ise, kadîmdir. Ancak Kerrâmiyye, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten, halk ve rızık, O'nda kudretiyle meydana gelen iki hâdistir" görüşüyle tamamen ayrılmaktadır. İbn Kerrâm daha sonra şunu ikrâr eder: "Mahlûk kendisini bilen yaratmasıyla yaratılmış olur ve daha sonra kendisine verilen rızıkla da rızıklanmış olur."<sup>54</sup>

### 3.2. Kelâm Sıfatı

Nesefî'ye göre Allah, kendi zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olan kelâm sıfatına sahiptir. Ona göre Allah, sesler ve harfler cinsinden olmayan, sessizliği öteleyen, bir mekânla sınırlı (mahdûd) olmayan, kendi zâtıyla kâim bir tek kelâm ile mütekellimdir. Allah, kelâm sıfatı sayesinde insanlara bazı şeyleri emreder ve yasaklar. Bu anlatımların tamamı da, seslerden ibaret oluşları nedeniyle yaratılmış kategorisindedirler.<sup>55</sup> Nesefî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın kelâmının hem O'nun zâtıyla kâim olduğunu hem de sonradan yaratıldığını (hâdis) ileri sürdüklerini belirtmektedir.<sup>56</sup> Kısacası o, Kerrâmiyye'nin, Allah'ın zâtında bulunan hadis bir kelâm ile mütekellim olduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın zâtında birçok hâdisin var olduğunu kabul etmek, O'nun için herhangi bir

<sup>53</sup> Ebû Mansûr 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, (İstanbul: 1346/1928), 95.

<sup>54</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 41.

<sup>55</sup> Önal, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 406.

<sup>56</sup> Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 32, 38.

vasfın mevcudiyetini gerekli kılmamamktadır. Ayrıca hâdisler, Allah'ın sıfatları da değildirler. Bu sebeple O'nun zâtında söyleme, irâde etme, görme ve işitme gibi hâdis türü şeyler gerçekleşmez. Zira Allah, bunlarla söz söyleyen, irâde eden, işiten ve gören değildir. Bu hâdisleri yaratması sebebiyle, muhdis ve hâlık da değildir. Tam tersine O, söz söyleyiciliği (kâiliyyet) ile söyleyen (kâil), yaratıcılığı (hâlikiyyet) ile yaratan (hâlık), irâde ediciliği (mürîdiyyet) ile irâde eden (mürîd)'dir. Tüm bunlar, O'nun bu şeyler üzerindeki kudretinin bir yansımasıdır.<sup>57</sup> Kerrâmîler, konuşan (mütekellim) ile söyleyen (kâil) ve konuşma (kelâm) ile söz (kavl) arasında ayrıma gitmişlerdir. İlk önce Allah'ın ezeli olarak konuşan (mütekellim) ve söyleyen (kâil) olduğunu savunmuşlar, daha sonra bu iki kelime arasında anlam farkı gözeterek şunu iddia etmişlerdir: Allah Teâlâ, ezeli olarak söz söyleme kudreti olan, kelâm ile konuşan (mütekellim)'dir. Yine Allah, ezeli olarak söz (kavl) ile değil, söz söyleyiciliği (kâiliyyet) ile söyleyen (kâil)'dir. Söz söyleyiciliği, O'nun söze olan kudretidir. O'nun sözü, kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Kerrâmîlere göre Allah'ın sözü (kavlullâh) O'nda hâdistir, O'nun kelâmı ise kadîmdir.<sup>58</sup>

Kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezeli ve ebedi bir nitelik olduğuna ve asla sonradan yaratılmadığına dikkat çeken Nesefî, Kerrâmîyye'nin bu savunusuna şu şekilde cevap vermektedir:

"Eğer kelâm sıfatı sonradan olmuş ise, bu sonradanlık Kerrâmîyye'nin zannettiği gibi Allah'ın zâtında olmaktadır, bu durumda Allah sonradan olanların mahalli haline gelir ve onlardan ayrı olması imkânsız olur. Çünkü O, bu sonradan olandan (kelâm sıfatından) önce ondan uzak oluşla nitelenmişti. Sonradan olan bu nitelikle nitelendikten sonra bu uzak bulunuş ortadan kalkmıştır. Halbuki Allah, ne uzak bulunuştan ne de kelâmdan sıfatından beri olabilir. Yokluğu gösteriyor ki, "uzak bulunuş" (ta'arrî) sonradan olmaktadır. Kerrâmîyye'ye göre aynı şekilde, kelâm sıfatı da sonradan değildir. Çünkü sonradan olandan beri oluşu imkânsız olan şeyin kendisi de sonradan olmalıdır. Bu ise, sonradan olanları kabul eden şeyin kendisinin de sonradan olma oluşuyla sonuçlanmaktadır. Yaratıcının sonradan olması ise, imkânsızdır. Bu nedenle, sonradan olmuş olanları kabul etmesi de imkânsızdır. Cisimler sonradan olanları kabul edişleri yönüyle sonradan olmuşlardır."<sup>59</sup>

Kerrâmîyye'ye göre kelâm sıfatının özü, Allah'ta kadîmdir. Ancak bu söze istinaden sadır olmuş olan "kavl" ise, hâdistir. Allah'ın ezeli kelâmı, "kelâm-ı nefsi"sidir. Kur'ân ise, O'nun "lafzi kelâm"ıdır. Lafzi kelâmın ne zamanı ne de mekânı vardır. Bu nedenle lafzi kelâm, kadîm olmadığı gibi, mahlûk da değildir. Lafzi kelâm, hâdistir. Kerrâmî teoloji, lafzi kelâmın yaratılmaksızın nefsi kelâmdan hareketle varlık bulduğunu kabul etmektedir. Bu mantığa göre Allah, ezeli ve kadîm olan kudretine istinaden, irâdesini ve sözünü ortaya koymuştur. Kerrâmîyye'nin Allah'ın, kelâm sıfatı hakkında yapmış oldukları bu ayırım, Eş'arî ve Mâtürîdîler'in "kelâm-ı nefsi" ve "kelâm-ı lafzi" ayırımına çok benzemektedir. Daha açık bir söylemle Kerrâmîyye'nin "kelâm" ile "kavl" arasında kabul ettiği bu ayrımı, aynen Ehl-i Sünnet kelâmcılarında da bulunmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre de Allah, ezeli anlamda "mütekellim"dir ve O'nun kelâmı kendisi ile kâim-kadîm bir sıfattır. Allah'ın ilim ve kudret sıfatları, nasıl ki Allah ile kâim ve kendisi de ilmiyle ve kudretiyle kadîm ise, aynı şekilde kelâmı da kendisiyle kâim olup Allah, kelâmıyla kadîmdir. Fakat bu kelâm harfler ve sesler değildir; kısımlanamaz, parçalanamaz, değişmez ve bölünmez bir bütün olarak

<sup>57</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 101-102; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 407.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

<sup>59</sup> Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 52.

manâdır. Bu, aynen bizim Allah’ı zikrimizin değişmesiyle birlikte Allah’ın değişmemesi gibidir. Allah’ın kelâmının Arapça olarak isimlendirilip tavsif edilmesi ise, kendisinin Arapça bir metin olarak indirilmiş ve okunmuş olması sebebiyledir. Allah herhangi bir şeyi yaratmadan önce ona “ol” der. Ancak bu “ol” sözünün yaratılmış olması anlamsızdır. Bizler, Allah’ın kelâmını değil de, bu kelâmdan ibaret olan okuyanın okumasını ve kıraatini işitmekteyiz.<sup>60</sup>

Mâtürîdîler’den Pezdevî, Kerrâmiyye’nin bu husustaki yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

“Aralarında Muhammed b. el-Heysam’ın da bulunduğu Kerrâmiyye şöyle demiştir: Allah’ın kelâmı, kadîmdir. Fakat söz, yaratılmamış olarak hâdistir. Allah ile kâimdir. Bunlar, kelâm ile konuşmaya olan kudreti kast etmişlerdir. Onların görüşlerinin özeti Allah’ın kelâmı hâdistir, sonradan meydana gelmiştir. Zira kelâma güç yetiren (kadîr), mütekellim (konuşan) değildir. Kelâma güç yetirmek kelâm olmaz. Nitekim harekete güçlü, kuvvetli olmak demek, hareket demek değildir.”<sup>61</sup>

Pezdevî, Kerrâmiyye’nin, Allah’ın kelâmını hâdis kabul ettiklerini, bu nedenle de bu kelâmın düzenli bazı ses, harf ve cümlelerden müteşekkil olarak zât-ı ilâhînin özünde kâim olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan da o, kendindeki kudret sıfatına atfen hâdis bir kelâmla konuştuğunu beyân etmiştir. Ancak Kerrâmiyye bunu, kelâm için değil de, daha çok “kavl” için kullanmaktadır. Onlar, konuşma için “kelâm” a olan kudreti anlamlarken Pezdevî ise, konuşmayı bir “kudret” olarak telakki etmemekte ve doğrudan “kavl”i de, “kelâm” olarak yorumlamaktadır.

Pezdevî, eserinin bir başka yerinde Kerrâmiyye’nin, Kur’ân görüşünü aktarırken yine ilk söylediklerinin aksi yönde bir açıklamada bulunmakta ve şöyle demektedir:

“Kerrâmîler ve Hanbelîler’e göre, Kur’ân mahlûk değildir, ancak hâdistir. Ona mahlûk demek, sözlerin en kötüsüdür. İhdâs ile hudûs tasavvur olunabilir, fakat ihdassız hudûs imkânsızdır. Kur’ân, muhdes olmayan bir hâdistir.”<sup>62</sup>

Kerrâmiyye’yi böylesi bir görüşe iten faktör ise Kur’ân’da geçen, “[Allah Hz. Mûsâ’ya], âsânı bırak!”<sup>63</sup> nidâsı ile “Âdem, Rabbine âsi oldu ve yolunu şaşırdı”<sup>64</sup> biçimindeki beyânlardır. Oysaki ortada ne Hz. Mûsâ da ne de âsâ vardır. Aynı şekilde isyanı yapacak ne Hz. Âdem vardır ne de o yolunu şaşırmıştır. Kerrâmiyye’ye göre, Allah’ın böylesi bir beyânının geçerli olabilmesi için Hz. Mûsâ ve âsâsını, benzer biçimde Hz. Âdem’i ve isyanı yaratmış olması gerekirdi. Bu, Allah’ın kelâmının, O’ndaki hudûsundan başka bir şey değildir. Ancak Allah, bununla birlikte ezelde kelâma kadîrdir.”<sup>65</sup>

Kerrâmiyye’nin bu tutumuna karşılık Neseîî, Kerrâmiyye’nin ifade ettiği şekliyle kelâm sıfatının hâdis kabul edilmesi durumunda kelâmın, hiçbir mahalde bulunmaksızın sonradan kabul edilmesi gerektiğini öne sürerek karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre kelâmın sonradan bir mahalde gerçekleşmesi muhaldir. Zira sonradan olan kelâm bir

<sup>60</sup> Ebû’l-Hasan ‘Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilafî’l-musallîn*, (Beyrut: Dâru’s-sâdır, 2006), 2: 584; Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 1: 128.

<sup>61</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 46.

<sup>62</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 95.

<sup>63</sup> en-Neml, 27/10.

<sup>64</sup> et-Tâhâ, 20/121.

<sup>65</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 95-96.



ilintidir ve ilintinin bir mahalde bulunmaksızın var olması imkânsızdır. Bu durumda Allah’ın zâtının o sıfatla nitelenişi, başkasının nitelenişinden daha öncelikli değildir. Hatta Nesefî’ye göre kelâm sıfatı bir başka mahalde meydana gelirse, o halde Allah, kelâm sıfatıyla nitelenen bu mahallin yaratıcısı değil, bizzat kendisi olacaktır. Eğer Allah, o mahallin yaratıcısı oluşu nedeniyle kelâm sıfatı kendi özüyle kâim olmadığı halde bu sıfat ile nitelenseydi, bu durumda, aynı şekilde yaratıcısı oluşu nedeniyle, kendi özüyle kâim olmamasına karşılık, siyahlığı bir mahalde yarattığında da siyah olmakla nitelenmiş olurdu ki, bu muhaldir.<sup>66</sup>

Kerrâmiyye, ezeli konuşma kudretine sahip olması sebebiyle Allah’ın kelâmının ezeli ve kadîm olduğunu, Allah’ın “ol” emir sözünün (kavl), zât-ı ilâhîde ortaya çıktığını ve bunun ezeli olmakla beraber hâdis olduğunu, dolayısıyla kelâm-ı ilâhînin değil de, Kur’ân olan kavlin hâdis olduğunu söylemişlerdir. Buna göre hâdis, Allah’ın zâtında meydana gelen ezeli yaratıklar, muhdes ise, Allah’ın zâtı dışında ve ona istinaden meydana gelen yaratıklardır.

Kerrâmiyye’nin “kelâm” ile “kavl” arasındaki ayrımlarının Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilen ve kabul edilen “kelâm-ı nefsi” ile “kelâm-ı lafzi” anlayışıyla paralellik gösterdiği açıktır. Nitekim Kerrâmîler’den sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları, adını Kerrâmîler gibi koymamış olsalar da kelâmın anlaşılması konusunda onlara yakın durmuşlardır. Kerrâmîler, kelâm denilince ses, harf ve cümleleri değil, bunun dışında nefiste olan manâları anlamışlardır. Kur’ân, Allah’ın “kelâm”ı değil, “kavli”dir. Kerrâmîler, zaman ve mekân söz konusu olmaksızın zâtı ilâhîde hâdis olan bir kelâm-ı kadîm anlayışını savunmaları dolayısıyla orijinal kalmışlardır. Okunan ve kıraat eylenen kelâmın muhdesliği konusunda, İslâm düşünce geleneğini takip etmişler ve benzeri görüşleri paylaşmışlardır. Onlara göre “kavl” (Kur’ân) Allah’la kâimdir ancak O, bu “kavl”i söyleyen değildir. Allah, Kur’ân’a delâlet eden “kavl” ile değil de, konuşucu olmasıyla “kâil”dir. Dolayısıyla Allah, kâiliyetiyle “kâil” olduğu gibi râzikiyetiyle “Râzık”, hâlikiyetiyle de “Hâlık”tır. Zira Allah’ın bütün sıfatları, “kudret” sıfatına taalluk eder. Allah, bütün sıfatlarının menşei olan kudret sıfatıyla muttasıf bir varlıktır.<sup>67</sup>

Görünen o ki Kerrâmiyye, kelâmı, “kadîm”, “hâdis” ve “muhdes” olmak üzere üçlü hiyerarşi içerisinde düşünmüştür. Onlar, “kadîm”le direk Allah’ın zâtını değil; ancak zâtıyla kâim olan, konuşma kudreti anlamında kadîm kelâm sıfatını kastetmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarında bunun ismi, “kelâm-ı nefsi”dir. Kerrâmiyye ise buna, konuşma kudreti (kâiliyyet) adını vermiştir. Kerrâmîler, “hâdis”le, zaman ve mekân üstü konuşulmuş bir beyânı kastetmişlerdir ki, bu beyânın Allah’ın zâtında ortaya çıktığı (hâdis) kesin olmakla birlikte onunla ilgili herhangi bir zamandan, mekândan ve maddeden söz edilemez. Bununla birlikte bu beyân mümkündür ve zâtı gereği herhangi bir zorunluluk gerektirmez. Bir de bu beyânın (kavl), belirli bir zaman ve mekânda belirli bir malzeme ve belirli bir takım form ve imgelerle (semboller) yaratılması (muhdes) söz konusudur ki bu da, ellerimizde tuttuğumuz mushaflarımız ve dillerimizle okuduğumuz kıratımızdır.

Kerrâmiyye’ye göre kelâm-ı ilâhî, harfler ve sesler olma açısından değil, Allah’ın konuşmaya gücünün yetmesi anlamında “kadîm”dir. Harfler ve sesler ise, O’nun kelâmı değil, “kavl”idir. Allah, “kavl”e gücünün yetmesi anlamında ezeli olarak mütekellimdir. Sözü değil, ancak söz söyleme gücü (kâiliyyet) kadîmdir. Buna göre Kur’ân, birtakım harfler

<sup>66</sup> Nesefî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, 38; Nesefî, *İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 186-187; Önal, *Ebû’l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 408.

<sup>67</sup> Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 1: 129.

ve kavî olma açısından "hâdis"tir, çünkü onlar işitilen sesler ve yazılan harflerdir. Söze ve konuşmaya olan kudret anlamında ise "kelâm", kadîm bir sıfattır.

Kerrâmiyye, Allah'ın zâtındaki bütün kavilleri ve iradeleri, hâdis kabul etmiştir. Bunlar, O'nun zâtının arazları durumundadır. O, onların mahallidir, fakat Allah, bunlarla söz söyleyen, irade eden, işiten ve gören değildir. Çünkü O, söz söylemeye olan kudretiyle, yani "kâiliyyetle" söz söyler. Allah'ın kadîm kelâmı, kendi zatında kâim olmak üzere emri, nehyi, va'di, va'îdi, kıssayı ve ahbârı içerecek şekilde kavle dönüşmektedir. Bu tamamıyla O'nun, "kavî" ortaya koyma gücünün bir sonucu olup Allah bununla "kâil" değildir. Kelâmı, "kadîm"dir ve kendi zâtıyla kâimdir; "kavî" ise, "hâdis" olup yine kendi zâtıyla "kâim"dir. Elimizdeki mushaflar, ne "kadîm"dir ne de "hâdis"tir. Tam aksine onlar, "muhtes" ve "mahlûk"lardır. Bu sebeple Kerrâmîler, Kur'ân'ın (kelâm) Allah'a ait boyutunu "*mahki*" olarak, dünyevî ve insanî boyutunu ise, "*hikâye*" şeklinde kategorize etmişlerdir. Pezdevî'ye göre bu ayrım, "kelâm" ve "kavî" biçiminde tasnif edilmiştir.<sup>68</sup> Pezdevî'ye göre onlar, konuşma ve söz söyleme kudreti olan "kelâm"ı "kadîm" kabul ederlerken, "kavî" ise "hâdis" addetmişlerdir.<sup>69</sup>

### SONUÇ

Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîler, zühd ve takvaya dayalı yaşamlarını itikadî görüşleriyle birleştirdince, bilinenden veya duyulandan daha farklı bir din yorumu ortaya çıkmıştır. Sünnî cemahtan en başta Şâfi'î-Eş'arî kelâmcılar olmak üzere zaman zaman Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarca eleştiri ve tenkit bombardımanına tutulan Kerrâmiyye, ne yazık ki İslâm düşüncesinde kendileri hakkında yaratılan olumsuz ve talihsiz açıklamalara kurban edilmiştir. Öyle ki, benimsemiş ve savunmuş oldukları inanç, görüş ve düşünceleri, ya karşı tarafça doğru ve hakkâniyete uygun olarak anlaşılamamış ya da maksatlı olarak kendileri hakkında bir manipülasyon ortamı yaratılmıştır. Aynı dinî geleneği devşiren Ebü'l-Berekât en-Neseî de, Kerrâmîler'le ilgili tartışmalarda geleneğin kendisine aktardığı biçimiyle hareket ederek onları eleştirmiş ve dışlamıştır. Elbette ki, İslâm düşünce tarihindeki her görüş ve düşünce gibi, Kerrâmîler'in görüş ve düşüncelerinin eleştirilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Ancak yanlış olan, onların İslâm dışı, sapkın ve ehl-i bid'at olarak takdim edilmesidir. Coğrafyacı Makdîsî'nin verdiği bilgilere göre bir fıkıh ve hukuk okulu olan Kerrâmîler, Ebû Hanîfe'nin takipçisidirler.<sup>70</sup> Hatta bir dönem, Horasan'da geçerli fıkıhın Ebû Hanîfe'nin fıkıhı; sahih akâidin de İbn Kerrâm'ın akâidi olduğu görüşü hep meşhur olmuştur.<sup>71</sup> Öyle ki, âbidâne ve zâhidâne bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm ve takipçilerinin din telakkisi Horasan topraklarında hep takdir toplamıştır. Bu nedenle gerçekte, Neseî ile birlikte aynı kökten gelen ve aynı damardan beslenen Kerrâmiyye, Ehl-i Sünnet din anlayışının özellikle de Hanefî-Mâtürîdî kelâm algısının değişik bir versiyonu olarak kabul edilmelidir.

Ebü'l-Berekât en-Neseî, Hanefî-Mâtürîdî akâdesine sadık kalarak hizmet verdiği ilim serencamında muhalifi olan itikadî grup ve fırkalara karşı hem aklî hem de naklî delilleri kullanarak mücadele vermiştir. O, muhalif addettiği kişi ve grupların düşünce ve

<sup>68</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 106.

<sup>69</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 106.

<sup>70</sup> Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Makdîsî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 237.

<sup>71</sup> Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 109.

inançlarına saygılı davranmış ve karşı taraf nasları inkâr etmediği müddetçe onları tekfir etmemiştir. Ancak dinî nasların yorumundan kaynaklanan ve ait olduğu Hanefî-Mâtürîdî din anlayışına ters gelen anlayış, yorum ve tevziyatı da eleştirmekten geri kalmamıştır. Hiç kuşkusuz o, eleştirilerinde ise ifrat ve tefritten uzak, genelde mutedil bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Neseî, kabul ettiği inanç, görüş ve düşünceleri noktasında karşı tarafı sapıklık ve dalâlet ile suçlamaktan öte aklî, mantıkî ve naklî deliller kullanarak ya onları susturmuş (ilzâm) ya da iddialarını geçersiz (bâtil) kılmıştır.

Kerrâmiyye, nesnel ve dünyevî bütün olanaklardan uzak bir Allah tasavvuru geliştirmeye ve savunmaya çalışırken, karşıtları meseleyi nesnel olanaklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmışlar, bu sebeple de onların tıpkı Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a yer ve mekân tayin etmiş olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin temel amacı, başta Müşebbihe ve Mücessime'nin bakış açısını çürütmek sonrasında da İslâm Kelâmı'na dışarıdan servis edilen yabancı etiketli sanal görüşlerin önüne geçmektir. Kerrâmiyye, Allah'ın sınırlı ve sonlu bir varlık olarak algılamış değildir. Bu nedenle de O'na, ne bir mekân aramış ne de O'nu bir cihet/yönde telakki etmiştir. Sıfat anlayışı noktasında da Ehl-i Sünnet'in benimsediği görüş ve düşüncelerden çok da farklı bir anlayış geliştirmemiş olan Kerrâmîler, kavramların ifadelendirilişi ve terkiplerin beyânı konusunda açıkçası kavram kargaşası yaşamışlardır.

#### KAYNAKÇA

- 'Abdülcebâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. 'Abdülkerîm 'Osmân. Kahire: Mektebetü vehbe, 1408/1988.
- el-Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillâtîf. Kahire: el-Meclisü'l-cenneti't-türâsi'l-islâmiyyi, 1391/1971.
- Aydın, Salih. "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. (2012): 131-148.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Metebetü dâri't-türâs, 2007.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. İstanbul: 1346/1928.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Kitâbu el-Milel ve'n-nihal*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: 1986.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. H. Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Bedir, Mürteza. "Ebû'l-Berekât en-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bölükbaşı, Ömer. *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye Adlı Eserinin Tahkikli Neşri*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- el-Cürcânî, Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. 4 cilt. İstanbul: 1257.
- Çetiner, Bedreddin. *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de İlimli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1996.
- el-Emîn, Şerîf Yahyâ. *Mu'cemu'l-firaki'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-ezvâ'î, 1406/1986.
- el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilafi'l-musallîn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru's-sâdır, 2006.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsaru'l-musannifîn*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütibi'l-ilmîyye, 1951.
- Kays, Ali. *İrâniyyûn ve'l-edebi'l-arabi ricâli'l-ulumû'l-Kur'ân*. Tahran: 1984.
- Kehhâle, 'Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn –terâcimü'l-musannifi'l-kütubi'l-arabiyye-*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdikâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mûdiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. 3 cilt. nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Riyad: 1993.,
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât 'Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Beyrut: 1906.
- el-Makdîsî, Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî. Beyrut: Dârü'l-kütibi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. nşr. Fethullâh Huleyf. Beyrut: 1970.
- Muhtâr, Süheyр Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn –Mezhebü'l-kerrâmiyye-*. Kahire: 1971.
- Nüveyhîz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-sekâfiyye, 1983.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *el-İtimâd fî'l-i'tikâd (Şerhü'l-'umde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*. thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl. Beyrut: Dârü'l-Kütibi'l-Mısriyye, 1432/2012.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *İslâm İnançının Ana Umdeleri*. trc. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- en-Neseî Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*. nşr. Ömer Bölükbaşı. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. nşr. Mervân Muhammed eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'n-nefâ'is, 2006.
- en-Neseî, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fazl el-Belhî. *Kitâbü'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâilleti*. thk. Marie Bernand. Beyrut: 1980.
- en-Neşşâr, 'Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Önal, Recep. *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: KayıhanYayınları, 2013.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer. *Esâsü't-takdîs*. thk. 'Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- es-Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- es-Sûdûnî, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1992.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-ilmiyye, ts.

et-Temîmî, Takıyyüddîn b. 'Abdilkâdir. *et-Tabağâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. 4 cilt. thk. 'Abdülfehtah Muhammed. Kahire: 1989.

Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

Yazıcı, Muhammed. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Yeşilyurt, Temel. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.

## Some Issues Concerning Muslim Consciousness on Hajj and 'Umrah as well as Mecca and Madinah in View of History and Theology

Muhammet ALTAYTAŞ\*

### Abstract

As a result of the failure occurred as the Ottomans failed to defend Mecca and Madinah and had no choice other than to retreat towards Anatolia, some certain issues emerged as to the condition of these holy cities with regard to the Muslim dominion thereof and our consciousness concerning Hajj and 'Umrah today. As a matter of fact, there are certain issues not to be forgotten nowadays in order to speak necessarily of "the consciousness regarding Mecca and Medina as well as Hajj and 'Umrah". In this context, we tried to elaborate the first hajj and 'umrah as fulfilled by our Prophet (P.B.U.H.) and thus their place and meaning in Islam and in the perfection of Muslim life, the history of Mecca and Medina in general. Moreover, by taking the cooperation between Wahhabiyya and Saudi Family into consideration, we tried to evaluate the process in which Mecca and Medina were disengaged from Ottoman Empire, the establishment of Hijaz Hashemite Kingdom under the leadership of Sharif Hussein and the Saudi State under the leadership of Saudis from the theological and political viewpoint. Thus, we reassessed these issues by drawing attention to some well-known elements in order to reveal our main point here. Finally, we put forth the remarks concerning the issues on the consciousness of Hajj and 'Umrah as fulfilled today as well as on Mecca and Madinah which are under the dominion of Saudi Arabia with a Salafî-Wahhabî theological stand. In this regard, we can say that the underlying peculiarity of our article is centred on its content and the conclusion rather than the historical material it compiled.

**Keywords:** Hajj, 'Umrah, Mecca, Madinah, Theology, Wahhabism, Saud.

## Tarihî ve İtikâdî Zaviyeden Günümüzde Hac ve Umre ile Mekke ve Medine'ye Dair Müslüman Şuurun Bazı Meseleleri

Muhammet ALTAYTAŞ

### Öz

Yaklaşık bir asır evvel Osmanlı'nın Mekke ve Medine'yi savunmakta çaresiz kalıp Anadolu topraklarına çekilmek zorunda kalması neticesinde, bu mübarek şehirlerin Müslüman hâkimiyeti açısından durumu, bununla bağlantılı olarak günümüzde hac ve umre ibadetinde dair şuurumuz

\* Associate Professor, University of Trakya Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Edirne, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye.

maltaytas22@hotmail.com

ORCID 0000-0003-4407-9921

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 21 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 189-214.

**Suggested ISNAD Citation:** Muhammet Altaytaş, "Tarihî ve İtikâdî Zaviyeden Günümüzde Hac ve Umre ile Mekke ve Medine'ye Dair Müslüman Şuurun Bazı Meseleleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Temmuz-July 2020), 189-214. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

*konusunda ciddi meseleler bulunmaktadır. Çağımızda “Mekke ve Medine ile hac ve umre şuru” üzerine kelam etmek için zaruri olarak hatırlanması gereken asgari bir takım hususlar vardır. Bu bağlamda makalemizde, Hz. Peygamber’in ifa ettiği ilk umre ve hacdan hareketle bu ibadetlerin İslâm dininin, Müslüman hayatının tekâmülündeki yeri ve manasını, Mekke ve Medine’nin genel olarak tarihini, bilhassa miladî 18. asırda Hicaz’ın güneyinde ortaya çıkan Vehhâbîlik ile Suud kabilesi arasındaki iş birliğinden başlayarak, Mekke ve Medine’nin Osmanlı’dan koparılmasına varan süreci, Şerîf Hüseyin önderliğinde Hicaz Haşimî Krallığı ve Suudîlerin önderliğinde, Suudî Arabistan devletinin kurulmasını itikâdî ve siyasî zaviyeden değerlendirmeye gayret ettik. Dolayısıyla biz başlıkta ifadesini bulan asil meselemizi ortaya koyabilmek için, aslında bilinen bazı hususlara dikkat çekerek onları yeniden bir değerlendirmeye tabi tuttuk. Nihayet ancak bu zeminde, yaklaşık olarak bir asırdır, resmi ideolojisi Selefi Vehhâbî itikadî olan Suudî Arabistan’ın hâkimiyetinde bulunan Mekke ve Medine ile ifa edilmekte olan hac ve umre şuurunun günümüzdeki meselelerine dair ulaştığımız kanaatleri sonuç bölümünde ortaya koyduk. Bu manada makalemizin hususiyetinin, derlediği tarihi malzemeden ziyade, terkinde ve ulaştığı neticede temerküz ettiğini söyleyebiliriz.*

**Anahtar Kelimeler:** Mekke, Medine, Hac, Umre, İtikad, Vehhâbîlik, Suud.

## GİRİŞ

Batı’da gelişmekte olan modernitenin, özellikle 19. asırdan itibaren fikrî, ilmî, ekonomik ve siyasî etkilerinin İslâm dünyasında iyice hissedilmesi, akabinde yaklaşık 10. asırdan itibaren siyasî ve itikadî (Ehl-i Sünnet) olarak İslâm, hatta dünya tarihinin bir bakıma mihrakını teşkil eden Selçuklu-Osmanlı çizgisinin akamete uğraması ve Müslümanların siyasî birliğinin darmadağın olması Müslümanlarda derin bir zihin ve şuur buhranına yol açtı. Son iki asırdır devam eden tartışmalara rağmen çağımızda bu buhranın derinleşerek devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Neticede bugün birçok hususta olduğu gibi İslâm’ın şartlarından biri olan hac ibadeti ile Mekke ve Medine hususunda şuurumuzun bulanık olduğu kanaatindeyiz. İşte bu bağlamda makalemizde itikâdî ve tarihî perspektiften, çağımızda “Mekke ve Medine ile hac ve umre şuru”nun meselelerini ele almaya gayret edeceğiz. Bu hususlarda şuurumuzu sıhate kavuşturmak için, Hz. Peygamber’in ifa ettiği ilk umre ve hacdan, Mekke ve Medine’nin fethinden başlayarak, genel olarak bu şehirlerin tarihinin, bilhassa miladî 18. asırda Hicaz’ın güneyinde ortaya çıkan Vehhâbîlik ile Suud kabilesinin ortak faaliyetlerinden, Osmanlı’nın Mekke ve Medine’den ayrılmak zorunda kalmasına kadarki tarihî sürecin, itikâdî ve siyasî boyutlarıyla mutlaka tahlil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlâveten Şerîf Hüseyin önderliğinde Hicaz Haşimî Krallığı ve Suudîlerin önderliğinde Suudî Arabistan devletinin kurulması süreci de bu bağlamda dikkate değerdir. Nihayet ancak bu zeminde, yaklaşık olarak bir asırdır, resmî ideolojisi Selefi Vehhâbî itikadî olan Suudî Arabistan’ın hâkimiyetinde bulunan Mekke ve Medine ile hac ve umrenin çağımızda aldığı şekli ve geldiği yeri teşhis ve tahlil etmek mümkün olacaktır. Bir makale çerçevesinde, birbirinden farklı olan, geniş bir araştırma sahasını kapsayan bu konuları kapsamlı olarak ele alma iddiasında değiliz. Ancak meseleyi itikâdî ve tarihî derinliğiyle ele alabilmek için aslında bilinen bazı konuları, belli bir zaviyeden seçip derleyerek hatırlatmayı zorunluluk olarak addettik. Bu tarihî hatırlatmaları yaparken ihtilaflı hususlarda tartışmaya girmeden makbuliyeti temin maksadıyla daha ziyade Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nin ilgili maddelerindeki tercihleri esas aldık. Bu manada makalemiz, ele aldığı bütün bu alanlara özgün katkı iddiasında olmayıp, ortaya koyduğu itikâdî ve tarihî perspektiften hareketle ve özgün bir terkiyle, çağımızda Mekke ve Medine ile hac ve umre şuurumuza katkı sağlamayı hedeflemektedir.

## 1. Hz. Peygamberin İlk Umre ve Haclarında Bu İbadetin Manasına Dair İşaretler

### 1.1. Umre

Hz. Peygamber'in risâlet hayatında tarihî olarak umre ibadetinin hacdan evvel yer aldığına şahit oluyoruz. Zira Allah Resûlü ilk olarak h. 6. yılın Zilkade (Mart 628) ayında ashabıyla birlikte umre yapmak üzere yola çıkmış, Hudeybiye Antlaşmasını yaparak umre yapmadan geri dönmüştü. Ertesi yıl Hz. Peygamber Hudeybiye'de bulunanlara ilaveten katılmak isteyen diğer Müslümanlarla birlikte yaklaşık 2000 kişiyle ilk umresini ifa etti. Muhtemel bir muharebeyi de dikkate alan Resûl-i Ekrem kılıç dışında ok ve mızrak gibi diğer silahları ve kurbanlık develeri de beraberinde götürdü. Bu sebeple "umretü'l-kaza" adı verilen bu umre aynı zamanda onun gazvelerinden biri olarak da sayılmıştır.<sup>1</sup> Bu ilk umresine Resûl-i Ekrem müşriklerin umreyi hoş görmedikleri Zilkâde ayında (h. 7/m. 629 yılında) Medine'den hareket etti. "*Bugün kuvvet gösterip müşriklere dehşet veren kişiler Allah'ın rahmetine mazhar olsun!*"<sup>2</sup>, diyerek tavafın ilk üç şavtında çalınmış yürümelerini (remel), sa'y da ise belli bir mesafede koşarak yürümelerini (hervele) söyledi. Böylece müşriklere gözdağı verilmiş oluyordu. Umretü'l-kaza hicretten sonra ilk Kâbe ziyareti ve umrenin ilk uygulaması olması bakımından da önemlidir.

İlk defa eda edilen bu umrenin aynı zamanda müşriklerle yapılmış bir gazve olarak anılması, umre ve hac ibadetinin manasına dair önemli bir fikir vermektedir. Kâbe müşriklerin hâkimiyetinde olduğu halde, Hz. Peygamber'in fetih ve gaza ruhuyla, şirke ve küfre karşı bir tavır ile birlikte umre ziyareti gerçekleştirilmesi, ibadet ile cihadı birlikte telakki etmesi kayda değer bir husus olarak dikkati çekmektedir.

### 1.2. Hac

İslamî kaynaklara göre haccın Hz. İbrahim, hatta Hz. Âdem (a.s.) zamanına kadar uzanan insanlık tarihiyle eşdeğer bir geçmişi vardır. Hz. Peygamber'in şeriatında hac, bir görüşe göre Mekke'nin fethinden evvel farz kılınmış, fakat müşriklerin engellemeleleri sebebiyle ilk hac ancak fetihten sonra ifa edilebilmiştir. Daha kuvvetli olan bir diğer görüşe göre ise hac, hicri 8 yılı Ramazan ayının 20'sinde (11 Ocak 630) gerçekleşen fetihten sonra, hicretin 9. (631) yılında farz kılınmıştır. Hz. Peygamber'in katılmadığı ve hac emiri de tayin etmediği ve fetih yılında yapıldığı kabul edilen ilk hac Mekke Valisi, Attab b. Esîd (ö. 13/634) refakatinde gerçekleştirilmiştir. Hicri 9 (631) yılında Tebuk Seferi dönüşü yapılacak olan ikinci haccın da cahiliye Araplarının uyguladığı nesî âdeti dolayısıyla vaktinden önce Zilkade ayında yapılacağını bilen Allah Resûlü, bu hacca da bizzat kendisi katılmadı, Hz. Ebu Bekir'i hac emiri olarak tayin etti. Müşriklerin Mescid-i Harama yaklaşamayacağı<sup>3</sup>, çıplak tavafın yasaklandığı gibi hususları tebliğ vazifesini de Hz. Ali'ye tevdi etti. Genel kabule göre Rasûlullah ilk ve son defa hicretin 10. (632) yılında hac görevini ifa etmiştir.<sup>4</sup> Nesî uygulamasını yasaklayan âyetlerin<sup>5</sup> nüzûlünden sonra Veda haccını ifa

<sup>1</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Umretü'l-kazâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 153.

<sup>2</sup> Buhârî, "Hac", 55; Müslim, "Hac", 240.

<sup>3</sup> et-Tevbe 9/28.

<sup>4</sup> Bk. Abdülkerim Özaydın, "Hac" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 399; Bünyamin Erul, "Veda Haccı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 590.

<sup>5</sup> et-Tevbe 9/36-37. Atfi geçen 37. ayet-i kerimede bir takım kâfirlerin haram olan ayları değiştirdikleri ve erteledikleri bildiriliyor. Bu ziyadesiyle kâfirâne olan bir harekete cüret edenlerin ise hidayetten mahrum



ederken okuduğu hutbede Hz. Peygamber "Zaman Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı gündeki şekline döndü" diyerek nesî uygulamasına son verdi ve haccın kıyamete kadar Zilhicce (Zilhicce ayının 9. günü Arefe günüdür) ayında yapılmasını temin etti.<sup>6</sup>

Allah Resûlü'nün önceki haclara bizzat katılmayıp, hacca gitmek için hicretin 10. yılını beklemesi, rivayetlere göre müşriklerin Harem'e girmesi, bazı kadın ve erkeklerin çıplak olarak tavafa devam etmeleri, nesî uygulaması gibi sebeplerle izah edilmiştir.<sup>7</sup> Farz kılındıktan sonra Rasûlüllah'ın ilk haccı olması sebebiyle bu hacca "hiccetü'l-İslâm, kemal/tamam haccı", son haccı olması sebebiyle "Veda Haccı", haccın hükümlerini tebliğ ederek bizzat uyguladığı için "hiccetü'l-belağ" gibi isimler verilmiştir. Bu hacda Hz. Peygamberle birlikte 100 bin veya 124 bin kişinin haccettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bundan 3 ay sonra Resul-i Ekrem dar-ı bekâya irtihal etmiştir.<sup>8</sup>

Tarihî olarak umre ve hac ibadetinin, "Müslüman fertten İslâmî topluma, dinden millete, yurttan vatana, Yesrip'ten Medine'ye ve Mekke'nin fethine doğru" ve İslâm'ın "dine ilaveten millet, imana ilaveten vatan ile tamamlanma" süreci ile her açıdan paralel cereyan ettiğini görüyoruz.<sup>9</sup> İslâm'ın bütün ibadetleri gibi hac ibadetinde de madde ile mananın; siyaset, ziyaret, ticaret ve gaza ile ibadetin, tevhîd akidesi ve Allah rızası ekseninde yüksek bir terkiğini görüyoruz. Hz. Peygamber'in sünnetindeki umre ve haccın tarihî seyri-ne bakıldığında, onun sünnetinde hac ve umre ibadeti ile gaza ve fetih şuurunun asla birbirinden ayrı olarak telakki edilmediği görülmektedir. Kendisi fethin sadece şeklen değil fiilen gerçekleşmesiyle hacca gitmekte ve böylece haccın kemaliyle İslâm'ın kemali beraberce tahakkuk etmiş olmaktadır.

## 2. Tarihî Olarak Mekke ve Medine

### 2.1. Mekke

kalacakları ihtar ediliyor. Şöyle ki Allah Teâlâ bir kısım ibadetleri ifa hususunda kameri aylara riayet edilmesini emretmiştir. İbrahim de (a.s.) diğer peygamberler de kameri aylara riayet etmişlerdir. Bilahare Arap müşrikleri dünyevi menfaatleri gereği bu kamerî aylara riayeti terk etmişler, Arabî aylarını tehir ve takdim etmeğe başlamışlardı ki buna "nesî" denilir. Kamerî aylara göre hac mevsimi bazen kışa, bazen da yazıya tesadüf ediyordu. Kışa tesadüf edince ziyaretler azalıyor, ticaretleri sekteye uğruyordu. Bu yüzden iktisadî menfaatleri azalmış gibi oluyordu. Bir de haram olan dört ayda savaşmak yasak idi, hâlbuki Arap kabileleri vakit vakit, haram olan bir ayı helâl sayarak, o ayda savaşıyorlar, diğer bir ayı onun yerine haram sayıyorlardı. Böylece aylar ertelenmiş ve değiştirilmiş oluyordu. Böyle yapanlar, ya Hak Teâlâ'nın emrini inkâr etmiş veya o emrinin hikmet ve maslahata muvafık olmadığını iddia etmekle Cenab-ı Hakk'a hâşâ cehalet isnat eylemiş olacakları için küfürlerini kat kat arttırmışlardır. Kamerî aylar, öteden beri olduğu gibi İslâm'da ibadetlere mahsus günleri, vakitleri ihtiva etmek üzere muteber görülmüştür. Bu durum ilahi emre dayanan, sünnet ile sabit olan ve ümmetin icma ile gerçekleşen bir keyfiyettir. (Ömer Nasuhî Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1985) 3: 1262.

<sup>6</sup> Erul, "Veda Haccı", 42: 590.

<sup>7</sup> Erul, "Veda Haccı", 42: 590.

<sup>8</sup> Erul, "Veda Haccı", 42: 590-591.

<sup>9</sup> Malum olduğu üzere Mekke döneminde İslâm, bir din ve itikat olarak teşekkül etmiş, fakat henüz İbrahim milletine mensup bir Müslüman toplum anlamında "millet (millet-i İbrahim)" ile bu milletin ve İslâm'ın hüküm ve değerlerinin hâkim olduğu bir yer anlamında "vatan (darü'l-İslâm)" henüz teşekkül etmiş değildi. Bu ikinci aşama ancak hicretten sonra mümkün olabilmiş ve böylece İslâm, imana ilaveten vatan, dine ilaveten milletle kemale ermiştir. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Muhammet Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 243-267.

Kur'ân-ı Kerim'de şehirlerin anası manasında "ummu'l-kura"<sup>10</sup>, Mekke<sup>11</sup>, Bekke<sup>12</sup> gibi isimlerle anılan Mekke'nin tarihi hakkında Hz. İbrahim'in (a.s.) burayı ziyaretinden evvelki döneme dair pek bilgi yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de, Mekke'de bulunan o çok mübarek ve âlemler için hidâyet olan Beyt-i Muazzama'nın insanlar için tesis edilmiş ilk ev olduğu ifade edilir.<sup>13</sup> Yine Hz. İsmail'in Hz. İbrahim (a.s.) tarafından Mekke'ye getirildiği, Kâbe'yi beraberce inşa ettikleri anlatılır.<sup>14</sup> Hz. İbrahim'in (a.s.) Mekke'ye üç defa geldiği ve üçüncüsünde Kâbe'nin yapımının ardından insanları hacca davet edip görevini tamamlayarak Filistin'e döndüğü rivayet edilmiştir. Hz. İsmail'in (a.s.) tebliğ ettiği hak dini yani İslâmiyet'i benimseyen Cürhümlüler de zamanla tevhîd inancından sapmışlardır.<sup>15</sup>

İslâm öncesinde yaklaşık on bin kişinin yaşadığı Mekke'de, sayıları çok az olan muvahhid Hanifler dışında, putperestlik hâkimdi. Kâbe çevresinde sayıları 360'a varan putlardan başka evlerin çoğunda şahsi putlar bulunmaktaydı. Hz. Muhammed (s.a.v.) Mekke'de risâletle görevlendirilmiş ve İslâm davetine burada başlamıştır. Onun davetine icabet edip ferdî olarak İslâm'ı kabul edenler olmuş, fakat fethinden evvel burada Müslüman bir toplumun teşekkülü Müslümanların ve İslâmî değerlerin şehre hâkimiyeti mümkün olmamıştı. Müslümanların Medine'ye hicretinin 8. yılının Ramazan ayının 20'sinde (11 Ocak 630) Mekke fethedildikten sonra, Hz. Peygamber "*Fetihten sonra hicret yoktur*"<sup>16</sup> hadisiyle Medine'ye hicretin artık zorunlu olmaktan çıktığını belirtmişti. Zira artık Mekke de İbrahim milletinin hâkim olduğu bir İslâm vatanı yani daru'l-İslâm olmuştu.

Fetihten sonra da tarihi boyunca Mekke ve Kâbe farklı Müslüman milletler ve mezhep mensupları tarafından hâkimiyet altına alınmıştır. Hatta zaman zaman da bu mübarek belde yağmaya uğramıştır. Hicrî 358 (m. 969) tarihinde Ca'fer b. Muhammed'in Mekke'yi hâkimiyet altına alması ve Fâtımîler adına hutbe okutmasıyla, Mekke Abbasilerin kontrolünden çıkmış, Fâtımîlerin hâkimiyetiyle şehirde Şia alâmetleri artmaya başlamıştı. İlk defa bu dönemde Mekke'ye gelen hacılardan vergi alınmaya başlandı.

Akabinde Selçuklular şehirde yeniden Sünnî hâkimiyetini tesis etmek için mücadeleye başladılar. Mekke emiri 462 tarihinde (m. 1069) hutbeyi Abbasî halifesi Kâim-Biemrillâh (ö. 1075) ile Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı Alparslan adına okutacağını bildirdi. Bunun üzerine Alparslan (ö. 1072) Mekke emirine kıymetli hediyeler gönderdi. Bu tarihten itibaren artık Mekke'de Türkler'in himaye ve hâkimiyet süreci başlamış oldu. Hicri 569 (m. 1174) tarihinden itibaren Selahaddin Eyyübî'nin (ö. 1193) kardeşi Turan Şah'ın (ö. 1180) gayretleriyle Mekke Fâtımî hâkimiyetinden çıkmış ve hutbe Abbasî halifelerinin yanı sıra, Nureddin Mahmud Zengi (ö. 1174) adına okunmaya başlamıştır. Mekke'de Eyyübî hâkimiyeti aralıklı da olsa h. 650 (m. 1252) yılına kadar sürmüştür. Akabinde Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Bağdat Abbasî hilafetinin I.

<sup>10</sup> el-En'am 6/92; eş-Şura 42/7.

<sup>11</sup> el-Feth 48/24.

<sup>12</sup> el-Âl-i İmran 3/96.

<sup>13</sup> el-Âl-i İmran 3/96.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/125, 127; el-İbrahim 14/37.

<sup>15</sup> Bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı-Nebi Bozkurt, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 556.

<sup>16</sup> Tirmizi, "Siyer", 33.

Baybars (ö. 1277) tarafından Mısır'da yeniden kurulmasıyla Mekke emirliği Memlûkler'e bağlandı.<sup>17</sup>

Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) Zilhicce 922'de (Ocak 1517) Mısır'ı fethinden sonra Türkler'in Selçuklular'la başlayan Mekke üzerindeki hâmilik dönemi artık Osmanlı Devleti'nin bilfiil hâkimiyetiyle tamamlandı. Bundan böyle hutbeler "Hâdimu'l-Harameyn" sıfatını alan Yavuz Sultan Selim adına okunmaya başlandı. Osmanlı-Safevi mücadelesinin bazı yansımaları dışında, Vehhâbîler'in ortaya çıkışına kadar Mekke ve Medine, Osmanlı hâkimiyetinde tarihindeki en istikrarlı, huzurlu ve mamur dönemini yaşadı.

### 2.1.1. Vehhâbîlerin Zuhûru ve Hicaz Haşimî Krallığı'nın Kurulması Sürecinde Mekke

Arabistan'ın Necd bölgesinde Vehhâbîler'in zuhuruyla Mekke ve Medine'de huzur döneminin sık sık kesintiye uğradığı, şehrin İslâmî ruhunun yaralandığı, şehirde Müslüman hâkimiyetinin zaafa uğradığı günümüze kadar gelen süreç başlamış oldu. Nihayetinde 1916'da Osmanlı'nın Mekke'den, 1918'de Medine'den çekilmek zorunda kalmasıyla, bugün hala layığıyla şuuruna varılamadığı kanaatinde olduğumuz, bu makalenin de asıl meselesini teşkil eden yepyeni bir durum ortaya çıktı.

18. asrın son çeyreğinde, Vehhâbîler'in Mekke ve hacılar üzerindeki baskıları ciddiye kazanınca, Mekke Emiri Şerîf Mes'ud, Ehl-i Sünnete/dört mezhebe aykırı olan, Mekke'yi tehdit eden yıkıcı fikirlerinden vazgeçmediği takdirde "Muhammed b. Abdülvehhâb'in (ö. 1792) katlinin vacip olduğuna" dair Mekke ulemasından aldığı fetvayı İstanbul'a bildirmiştir. Hac mevsimindeki propagandalarına mani olmak üzere Vehhâbîler, h. 1184 (m. 1770) yılına kadar şehre sokulmadılar. Muhammed b. Suud'un vefatından sonra yerine geçen oğlu Muhammed b. Abdülazîz, hac yollarını ve daha sonra da Mekke'yi tehdit etmeye başladı.

1803 yılında Vehhâbîler ve Suud taraftarları önce büyük katliamlar yaparak Taif'i, ardından Mekke'yi işgal etti. Kâbe ve Makam-ı İbrahim dışında önemli ziyaretgâhlar tahrip edildi, birçok mezar ve kubbe yıkıldı. Akabinde Vehhâbîler'in, 200 kişilik bir kuvvet bıraktıktan sonra Mekke'yi terkini fırsat bilen Mekke Emiri Şerîf Galip, Cidde valisinin de yardımıyla 1803 yılı Temmuz'unda Mekke'yi kuşattı. 25 günlük kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Vehhâbîler iki yıl sonra 1805 yılında Mekke'yi yeniden kuşattılar. Üç ay süren kuşatmanın ardından Osmanlı yardımından ümidini kesen Emir Şerîf Galip, emir olarak kalmak kaydıyla 1806 yılı Ocak ayında şehri Vehhâbîlere teslim etti. Mısır valisi Mehmet Ali Paşa, oğlu Tosun Paşayı Mekke'ye göndermesiyle 1813 yılında Mekke yeniden kurtarıldıktan hemen sonra Vehhâbîler'in şehre verdiği tahribat, İstanbul'dan gönderilen usta ve işçilerin marifetiyle onarıldı.<sup>18</sup>

Arap kavmiyetçiliğinin hız kazanması, Avrupa devletlerinin bölgeye artan ilgisi ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu zor durum gibi sebepler, alınan bütün tedbirlere rağmen bölgede hâkimiyeti zorlaştırıyordu. Aslında, Osmanlı tehlikesinin farkındaydı; 19. yüzyılın ikinci yarısında Medine'ye ulaştırılan Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılmasının tasarlanması, telgraf ve telefon hatlarının döşenmesi, Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra merkezden düzenli asker sevkine başlanması, ulaşım güvenliğinin sağlanma-

<sup>17</sup> Bk. Bozkurt - Küçükbaşçı, "Mekke", 28: 560.

<sup>18</sup> Bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 563.

sı için seyyar kuvvet oluşturulması, gibi daha birçok eylem ve proje ile tedbir almaya çalışıyordu.<sup>19</sup>

Aklına büyük bir Arap krallığı kurma fikri düşürülen Şerîf Hüseyin (ö. 1931), Osmanlı merkezî yönetiminin Mekke'yi kontrole yönelik çabalarından rahatsızlığını 1908'den sonra açıktan ifade ederken hayalini gerçekleştirmek üzere İngilizlerle irtibat halinde isyan etmek için uygun fırsatı kolluyordu. Durumun farkında olan Hicaz kumandanı Vehib Paşa merkezî idareden, Şerîf Hüseyin'in İngilizlerle ilişkisi ve bağımsızlık faaliyetleriyle Osmanlı devletini yıkmayı hedeflemesi sebebiyle, azlını ve mebus olan iki oğlunun da İstanbul'dan ayrılmalarına mani olunmasını istedi. Birinci Dünya savaşı sebebiyle Vehib Paşa ve Hicaz bölgesindeki birliklerin büyük çoğunluğu Süveyş'e kaydırılmak zorunda kalınca, Şerîf Hüseyin bir yandan Osmanlı'ya desteğini ve bağlılığını bildirirken diğer yandan da, 14 Temmuz 1915'te oğlu Abdullah vasıtasıyla tarihe McMahan-Şerîf Hüseyin mektuplaşmaları adıyla geçen müzakerelere başladı. Bu arada Şerîf Hüseyin bir yandan da Hicaz demiryolunun Mekke'ye ulaşmasını engellemeye çalışıyordu.<sup>20</sup>

Bu görüşmelerde Şerîf, Arapları Osmanlı devletine karşı ayaklandırması durumunda İngiltere'nin kendi krallığını tanımamasını istedi. Bu hedefini gerçekleştirmek üzere İngiltere ile işbirliği kararı alınarak muhtemel Arap krallığının sınırları belirlendi. Şam Protokolü diye bilinen bu mutabakatla Güneydoğu Anadolu'nun da dâhil olduğu, İran'dan Hint Okyanusu'na, batıda Kızıldeniz'e kadar kurulacak Arap krallığı için anlaşma sağlandı. Çanakkale'de aldıkları yenilgi de İngilizler'in Şerîf Hüseyin'i daha ziyade ciddiye almalarına sebep oldu. Böylece İngilizler hilafete karşı Arap ayaklanmalarının doğuracağı sonuçlar, Suriye ve Kanal cephesinde Osmanlı'yı zaafa uğratma siyaseti sebebiyle, bir yandan Şerîf Hüseyin'e diğer yandan Necd bölgesi emiri İbn Suud'a büyük umut bağladı ve destek oldu. Bu sebeple İngilizler Aralık 1915'te İbn Suud'la da bir antlaşma yaparak Basra Körfezi'nin güneyinde Şerîf Hüseyin'e bıraktığı bölgede Vehhâbî-Suud hâkimiyetini de tanımaktan geri durmadı.<sup>21</sup> Birinci Dünya savaşında itilaf devletleri Mekke'nin Osmanlı'dan alınıp Arap yönetimine verilmesi konusunda anlaştı. Akabinde Şerîf Hüseyin ayaklanarak 3 Kasım 1916'da başşehri Mekke olan "Hicaz Haşimî Krallığı"nı kurdu.<sup>22</sup> Kendisini Arap ülkelerinin kralı ilan etti. Böylece Şerîf Hüseyin ile İngilizler'in işbirliği neticesinde, Mekke'de 400 yıl bilfiil devam eden Osmanlı hâkimiyetine son verilmiş oldu.

Fakat Şerîf Hüseyin'in Arap krallığı hayalleri uzun sürmedi. 1919 Paris görüşmelerinde beklediği ilgiyi göremedi ve Hicaz'daki etkinliğini yitirmeye başladı. Bu arada Filistin topraklarının İngiliz Manda yönetimine, Ürdün'ün Şerîf Hüseyin'in oğlu Abdullah'a, Irak'ın ise diğer oğlu Faysal'ın krallığına bırakılması gibi hususlar itibarını iyice sarstı.

Şehir, Abdülazîz b. Suud'un 16 Ekim 1924 yılında ele geçirmesine kadar Hicaz Haşimî Krallığı'nda kaldı. Haşimilerden alınan Mekke, 1932'de ilan edilen Suudi Arabistan Krallığı'nın önemli şehirlerinden biri haline geldi.<sup>23</sup> Nihayetinde Kıbrıs'a giderek İngilizler'e sığınan Şerîf Hüseyin, her ne kadar İngilizler'le pazarlığında yüz bin civarında kuvvet

<sup>19</sup> Küçükbaşcı, "Mekke", 28: 564.

<sup>20</sup> Azmi Özcan, "Şerif Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 585-586.

<sup>21</sup> Özcan, "Şerif Hüseyin", 38: 585-586.

<sup>22</sup> Küçükbaşcı, "Mekke", 28: 565.

<sup>23</sup> Küçükbaşcı, "Mekke", 28: 565.

toplayacağı sözünü vermişse de, ancak 4-5 bin silahlı güç toplayabilmişti.<sup>24</sup> Yani Müslüman Arap halkının onun hareketine desteği oldukça sınırlı kalmış, fakat şahsi hırsıyla yürüttüğü siyasî faaliyetler İngilizler'in, bölgeyi Osmanlı'dan koparma hedeflerini gerçekleştirmesine önemli katkılar sağlamıştır.

## 2.2. Medine

Medine'nin ilk adı olan Yesrib'in buraya ilk yerleşen kişinin ismi olduğu kaydedilmiştir. Medine kelimesi Kur'ân'da on yerde geçmekte olup bunlardan dördünde Medine şehri kast edilmektedir. Hicret yurdu olması ve zor kullanılmadan gönüllü olarak Müslüman olmasından dolayı "Kur'ân'la fethedilmiş" şehir sayılır. Hicretten sonra Hz. Peygamber Medine'nin de harem olduğunu ilan etmiştir. Mekke ile birlikte "Haremeyn" olarak zikredilen şehir hicretten evvel Yahudilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerden biri idi. Üç büyük Yahudi kabilesinden biri olan Benî Kaynuka hicretin 3. (Mayıs 624), Benî Nadîr 4. (Ağustos 625) yılında Medine'den sürüldü. Hendek Gazvesi'nde Müslümanlara ihanet eden üçüncü Yahudi kabilesi Benî Kurayza ise hicretin 5. (Mayıs 627) yılında cezalandırıldı ve şehirde hiç Yahudi nüfus kalmadı.<sup>25</sup>

Medine şehri de Mekke gibi Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi ile bilfiil Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu. Mekke'nin akabinde Vehhâbîler'in Medine'yi ilk işgali Haziran 1805'te gerçekleşti. Vehhâbî akidesini benimsemeleri şartıyla halkına eman verildi. Vehhâbîler Hz. Peygamber'in kabri dışında birçok ziyaretgâhı yıkıp Mescid-i Nebeviyi yağmaladılar. Medineliler, Türkler'e Mekkelilerden daha mütemayil olmalarından dolayı Vehhâbîler'in daha ziyade zulmüne uğradılar ve nihayetinde bazıları şehirden ayrılmak zorunda kaldılar. Tosun Paşa komutasındaki Osmanlı kuvvetleri 3 Aralık 1812'de Medine'yi Vehhâbîler'den geri aldı. Akabinde Vehhâbîler'in şehre verdiği tahribat İstanbul'dan gönderilen usta ve işçilerle yeniden onarılmaya gayret edildi.<sup>26</sup>

1908 seçimlerinden sonra Şerîf Hüseyin Mekke ile Medine arasındaki demiryolu- na mani olmak üzere iki şehir arasındaki bedevi kabileleri ayaklandırdı. Bu sebeple Osmanlı demiryolunu Mekke'ye uzatmaktan vazgeçmek zorunda kaldı.<sup>27</sup>

1916'da Enver ve Cemal Paşalar Medine'yi ziyaret ederek, beraberlerinde kıymetli hediyeler getirdiler ve nakdî yardımda bulundular. Fakat Şerîf Ali aldığı nakdî yardım isyana teşvik için kabile liderlerine dağıtmaya başladı. Bunun üzerine Musul'da bulunan Fahreddin Paşa (ö. 1948) Mayıs 1916'da isyanı bastırmak için görevlendirildi. Fahreddin Paşa'nın ulaşmasından sonra Şerîf Hüseyin'in oğulları demiryolunu ve telgraf hattını tahrip ederek isyan başlattılar. Fahreddin Paşa aldığı tedbirlerle isyancıları geri püskürttü. Medine'yi müdafaa gayretleri bütün şiddetiyle devam ederken Mondros Mütârekesi'nin 16. maddesi gereğince 30 Ekim 1918 tarihinde İstanbul'dan gelen ve Medine'den çekilmeyi âmir emre rağmen Fahreddin Paşa<sup>28</sup>, Medine'yi İngilizler'e teslim etmedi. Bütün imkânsızlıklara rağmen, askeriyle birlikte büyük fedakârlıkla şehri müdafaa etmeye gayret

<sup>24</sup> Özcan, "Şerif Hüseyin", 38: 585-586.

<sup>25</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşcı – Nebi Bozkurt, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 307.

<sup>26</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 312.

<sup>27</sup> Küçükbaşcı, "Medine", 312.

<sup>28</sup> Fahreddin Paşa'nın Medine müdafaaasını anlatan bir eser için bk. Feridun Kandemir, *Fahreddin Paşa'nın Medine Müdafaaası*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2013).

etti. Hz. Peygamber'in kabri şerifinin bulunduğu, Medine-i Münevvere'nin müdafaasında, iman şuuruyla gösterdiği yüksek fedakârlık ve kahramanlık sebebiyle Türk askeri, ilk defa "Mehmetçik" unvanı ile anılmaya başlandı. Fahreddin paşa şehrin İngilizlere teslimine antlaşmadan ancak 72 gün sonra, 10 Ocak 1919'da ikna edilebildi. Üç gün sonra da İngilizler görünürde şehri, işbirlikçileri Şerif Hüseyin'e devretti. Fahreddin Paşa herhangi bir yağmaya ve İngilizler'in eline geçmesine mani olmak üzere mukaddes emanetleri İstanbul'a nakletmeyi başardı. Daha sonra Medine, 5 Aralık 1925'te Suudîler'in eline geçti.<sup>29</sup>

### 3. Suud Devleti ve Devletin Kurucu İdeolojisi Olarak Vehhâbî Selefîlik

Vehhâbîlik, itikatta yeni bir yaklaşım ortaya koyan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792) ile Dir'iyye emiri Muhammed b. Suud'un (ö. 1765) işbirliği yapmasıyla 1744 veya 1745 yılında tarih sahnesine çıkmıştır. İleride kurulacak Suudi Arabistan devletinin temeli olarak da kabul edilen bu beraberlikte İbn Abdilvehhâb hareketin itikadî ve ideolojik cephesini, Muhammed b. Suud ise siyasî cephesini üstlenmiştir.

Vehhâbîliğin doğduğu Necd bölgesi tarihi boyunca hem siyasî hem de itikadî açıdan problemlili, yönetilmesi zor, bedevî hayatın hâkim olduğu ve aşırı dinî anlayışların neşet ettiği bir bölge olarak bilinir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan dört yalancı peygamberden üçü, tarihte önemli siyasî problemler bu bölgede ortaya çıkmıştır. Haricîlik yine Necdî kabileler arasında neşvu nema bulmuştur. Emeviler döneminde binlerce hacıyı katleden, Mekke'yi basarak harabe haline getiren Hacerü'l-esved'i de yerinden sökerek götürten Karmatîler bu bölgenin mahsulüdür. Bu hususi yapısı ve zor yönetilebilir olması sebebiyle olsa gerek Emeviler, gerekse Abbasiler ve Memlûkler döneminde bölge bedevi kabilelere terk edilmiş gibidir.<sup>30</sup> İşte neşet ettiği bölgenin tarihi dokusu Vehhâbîliği anlama konusunda da önemli bir fikir vermektedir.

Vehhâbîliğin, itikadî olarak sıradan bir mezhep mi, mezhepse Ehl-i Sünnetin içinde mi dışında mı olduğu, yoksa mezhepten öte dinî özellikler gösteren bir yapı mı veyahut kavmî/siyasî bir hareket mi olduğu gibi hususlar tartışılmalıdır. Kimilerine göre Hanbelî mezhebinin ve bilhassa müteahhir seleften İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) devamı olarak Ehl-i Sünnetin içinde değerlendirilmesi gereken bir anlayışken, kimilerine göre ise her ne kadar kendilerini adı geçen mezhep ve şahsiyetlerle irtibatlandırır da Vehhâbîlik ortaya koyduğu yeni anlayış ve tarz itibarıyla Ehl-i Sünnete sığmayan, tamamen bid'at ve dalâlet ehli bir anlayıştır. Vehhâbîliğin mezhepten öte yeni bir dinî bir yapı özelliği gösterdiği dahi öne sürülmüştür.

Ahmed Cevdet Paşa (1895) gibi biz de Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hudutlarını ihlâl eden bir mezhebi, hatta mezhepten öte yer yer yeni bir dinî hareketi akla getiren özellikler gösterdiği kanaatindeyiz. Abdülvehhâb, Müseylimetü'l-Kezzab'ın memleketi olan Uyeyne'de insanları bu yeni mezhebe veya dine davet etmeye başlamıştır.<sup>31</sup> Tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyetini teşkil eden Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat anlayışının icmâ ile tesis ettiği çerçeveyi yok sayarak kendince bir tevhid tanımlı yapmış, bu çerçeveye dâhil olanları, yani Vehhâbîleri muvahhid kabul etmiş, bunun dışında kalan bütün Müslümanları kâfir, müşrik veya fâsık olarak damgalamıştır. Abdülvehhâb'a

<sup>29</sup> Küçükaşçı, "Medine", 313.

<sup>30</sup> M. Ali Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 20-21; Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyyân*, Haz. Süleyman Çelik, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 3.

<sup>31</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Sad. Tefvik Temelkuran, (İstanbul: Üçdal Neşriyat. 1974), 7: 229.

göre, "Altı asırdan beri insanlar dalâlette kaldı. Şimdi kendilerine Müslüman denilen taifeler hep müşriktir. Kanları ve malları muvahhidlere yani Vehhâbîlere helaldir."<sup>32</sup>

On dört asır boyunca Müslümanların umumu tarafından tatbik edilen dinî tecrübenin, ilim ve kültür hayatının hep şirke bulaştığını iddia eden Vehhâbî anlayışa göre, Cenab-ı Hakk'a doğrudan doğruya ibadet etmek farz olduğundan bu yolda herhangi bir şeyi vesile kılmak caiz değildir. Dua da bir ibadet olduğundan Allah'tan başkasına dua etmek, yine O'ndan gayrisından yardım istemek hakiki manada şirktir. Buna göre peygamberlerden veya velilerden birini vesile kılarak yardım isteyenler, adak, sadaka gibi şeylerle türbelere hürmet edenler hakiki manada müşrik olmuşlardır. Onların "Biz yalnızca Allah'a ibadet eder ve O'ndan yardım dileriz fakat sâlih kimselerin şefaatinin umarız ve onları Cenab-ı Hakk'a yaklaşmaya vesile sayarız" demeleri de şirklerine mani olmaz. Bir şeyhi yâd ederek yardım istemek şöyle dursun, "Ya Resûlellah bana şefaet et" diyeni bile tekfir ederler.<sup>33</sup> "Vehhâbîler, Mekke ve Medine ahâlisinin Allah Teâlâ'dan başka türbelerin kubbelerine ibadet etmekte olduklarını düşündüklerinden, eğer türbelerin kubbeleri yıkılıp duvarları kaldırılırsa onların şirk ve küfür çemberinden çıkıp Allah Teâlâ'ya ibadet etmelerini umduklarından bütün kubbeleri, kabirleri düşman bellemişler ve yıkmayı dinî bir vazife saymışlardır."<sup>34</sup> Bu konuda bizzat sahabe tarafından yapılan kabirleri dahi uygun görmeyip yıkacak kadar ileri gitmişlerdir. Nitekim Abdülvehhâb, Müseylimetü'l-kezzab'la mücadele ederken Cebile'de şehid olan Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) yine ashapla birlikte defnediği bazı kabirleri yıktırmıştı. Bunun sebebi ise yerin taşlık olması sebebiyle kabirlerin bir arşın yükseltilmiş olmasıydı.<sup>35</sup> Zira ona göre kabrin bir karıştan yüksek olması şirk alameti idi.

Akidevi meselelerde selef metodunu takip eden Muhamed b. Abdülvehhâb, üçlü tevhîd sistematüğini İbn-i Teymiyye'den almış ve yeniden yorumlayarak eserlerinde devam ettirmiştir. Buna göre Vehhâbîler tevhîdi; "rubûbiyette tevhîd, ulûhiyette tevhîd ve amelde tevhîd" olmak üzere üçe ayırırlar. Rubûbiyette tevhîd "Allah'ın yaratıcılık, hâkimiyet, emr ve nehyedicilik vasıflarında tekliğini"; ulûhiyette tevhîd ise "İbadet ve dua edilecek tek merciin O olmasını" ifade eder. Vehhâbîler'in şiddetle karşı çıktıkları, şefaet, kabir ziyaretleri, tevessül, tasavvufî uygulamalar, adak kurbanı, nazarlık, muska ile ilgili hususlar hep ulûhiyette tevhîde aykırı görülür. Şefaet, Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği için yalnızca Allah'ın izniyle olabileceği kabul edilmiştir. Tevhîdin üçüncü unsuru ise "iman ile amel bütünlüğüne, amelin de imandan sayılmasına dayanak teşkil eden" amelde tevhîttir. Tevhîdin bu üç unsuru bir bütün olarak kabul edilir ve bunlardan birini ihlâl eden kimse hakiki manasıyla şirke ve küfre nispet edilir.<sup>36</sup>

Güney Arabistan bölgesinde Vehhâbî hareketinin toplumsal ve askeri tabanı olan İhvân teşkilatının akidesini tamamen Vehhâbî itikadı şekillendirmiştir. Zira öncesinde bölgedeki Arap bedevilerinin yüzde doksanının İslâmîyet hakkında çok az bilgiye sahip oldukları, evliliklerini dinî nikâhla yapmadıkları, hatta erkek çocuklarını sünnet etmedikleri

<sup>32</sup> Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7: 229.

<sup>33</sup> Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7: 229-231.

<sup>34</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, s. 34.

<sup>35</sup> Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7: 233.

<sup>36</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhîd konusundaki bu görüşleri için bk. Muhammed b. Abdülvehhâb. *Kesfü's-şübühât*. Mekke: Mektebe ve Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadise, 1986/1406; *Kitâbü't-tevhîd*. Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1995/1416. Ayrıca bu konuda yapılmış bir tez için bk. Muhammed Mücahid Dünder, *Vehhabilikte Tevhîd ve Şirk*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).

ileri sürülmüştür. Bu yöndeki bilgiler abartılı görülse bile bir fikir vermesi bakımından dikkate değerdir.<sup>37</sup>

İbn Abdilvehhâb bu görüşlerini temellendirirken, İbn Teymiyye ve İbn Cevziyye gibi müteahhir selef âlimlerine atıfta bulunmuştu. Ahmed Cevdet Paşa'nın da işaret ettiği üzere türbelere tazim konusunda yer yer halkın ifratına karşılık adı geçen âlimler dahi tefrite düşerek sıradan kabir ziyaretlerini yasakladılar. Türbelerde adak kesmek ve yardım dilemek gibi fiilleri şirk saydılar. Hâlbuki tarihte müctehidler ancak Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vacip mi yoksa mendub mu olduğu konusunda ihtilafa düşmüştü. Bu konuda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dan gayri bu görüşler savunulmamıştı. Muhammed b. Abdülvehhâb ise, adı geçen âlimlerin şer'an yasak dedikleri veya hakiki manada olmasa bile gizli şirkle (şirk-i hafî/şirk-i sağîr) irtibatlandıkları bu fiilleri daha ileri bir safhaya taşıyarak şirke ve küfre sebep amellerden saydı. Bu amelleri işleyenleri tekfir ettiği gibi, bunları tekfir etmeyenleri de küfre nispet etti.<sup>38</sup> Zira hakiki manada şirk (şirk-i celî/şirk-i ekber), âyet-i kerimede<sup>39</sup> de ifade buyurulduğu üzere Allah Tealâ'nın asla bağışlamayacağı, bizzat putlara, ateş ve su gibi nesnelere rubûbiyet isnat etmek, onları Cenab-ı Hak'a ortak koşturmak. Şirk-i celîden berî oldukları halde, Peygamberler bile şirk-i hafiden korunmak için Cenab-ı Hakka dua etmişlerdir.<sup>40</sup> Nefsine ve şehvetine uymak da âyet-i kerimede<sup>41</sup> "hevâsını tanı edinmek" olarak ifade edilmiştir. Riyâ da bir nevi şirk-i hafidir. Fakat bu durumda olan kimseler için "onlar kâfirdir, kanları ve malları helâldir" denilmemiştir.<sup>42</sup> Ehl-i Sünnete göre iman esaslarını veya zarurât-ı diniyyeden birini açıkça inkâr etmedikçe, Ehl-i Sünnetin dışında dahi olsa, hiçbir Müslüman mezhebi görüşlerinden dolayı tekfir edilmemiş, ancak "bid'at ve dalâlet ehli" olarak görülmüş, Ehl-i Kiblenin tekfir olunamayacağına hükmedilmiştir.

Tarih boyunca Müslümanların umumunu teşkil eden klasik Ehl-i Sünnet anlayışında tevhid, Allah Tealâ'nın varlığına, birliğine, tenzih, takdis ve tasdikine, başka bir deyişle O'nu şanına layık sıfatlarıyla tanımaya dair itikadî bir mesele iken, özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kitabu't-Tevhid* isimli eserinde yaptığı tevhid tanımıyla, "tağut, şirk, küfür, bid'at" gibi kavramlar etrafında siyasallaştırılmıştır.<sup>43</sup> Ehl-i Sünnete muhalif bu anlayış modern dönemdeki bütün selefi anlayış ve hareketleri bir şekilde etkilemiştir.

Vehhâbîliğin kendi anlayışı dışındaki Müslümanları şirk, küfür, fiske ve cehalete nispet etmesi, bu hareketi sıradan bir mezhepten öte dinî harekete benzetmiştir. Zira İbn Suud Medine ahalisine yazdığı "Allah katında din İslâm'dır"<sup>44</sup> âyetiyle başlayan mektubunun ilerleyen kısımlarında "Eğer İslâm dinine davete icabet ederseniz, zulüm, tecavüz, kan dökme ve mallarınızın yağmalanması gibi şeylerden Allah'ın muhafaza ve emânında, benim zimmet ve himayemde olursunuz" diye yazmıştır.<sup>45</sup> Medine'yi işgal ettikten sonra da şu konuşmayı yapmıştır: "(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)"<sup>46</sup> âyeti gereğince sizin dininiz bugün kemale erdi.

<sup>37</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 63; Şeyhülislam Hayderizade İbrahim Efendi, *Vehhabilik*, Hazırlayan: Osman Oral (Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2015), 39.

<sup>38</sup> Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7: 238, 239; İbrahim Efendi, *Vehhabilik*, 45.

<sup>39</sup> en-Nisâ 4/48, 116.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/128; Yusuf 12/101.

<sup>41</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>42</sup> İbrahim Efendi, *Vehhabilik*, 2015. s. 51-52.

<sup>43</sup> Bk. Hilmi Demir, "Tevhidin siyasallaşması neye mal oldu?" (<https://m.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/607581.aspx>) 02.03.2020.

<sup>44</sup> el-Âl-i İmrân Suresi 3/19.

<sup>45</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, 42, 43.

<sup>46</sup> "...Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim..." el-Mâide 3/3



İslâm nimetiyle şereflenip Cenab-ı Hakk'ı kendinizden hoşnut ve razı kıldınız. Artık ecdadınızın batıl dinine meyil ve rağbetten ve onları rahmet ve hayırla anmaktan kaçınınız. Ecdadınız topyekün şirk üzere vefat ettiler..."<sup>47</sup> Kendilerinden olmayan kimseler Vehhâbî ulema ve İhvân açısından kâfir, müşrik veya en hafif ifadeyle kınanmayı hak eden mücrim ve fâsık kimselerdir. Bu sebeple Vehhâbî teşkilatı olan ihvân mensuplarının kendilerinden olmayan Müslümanlara selam vermedikleri, onların selamını almadıkları onlarla yemeğe oturmadıkları ifade edilir.<sup>48</sup> Bütün bu hususlar dikkate alınınca Vehhâbîler'in iddiası mezhep davasından öte yeni bir din ve diyanet davasını da akla getirmektedir.<sup>49</sup>

Meselâ Cevdet Paşa gibi bazı âlimler Vehhâbîliğin anlayışını "Müslümanlığı yıkarak İslâm'a davet faaliyeti" olarak değerlendirirler.<sup>50</sup> Vehhâbîliğin İslâm'ın tarihi tecrübesine, kültür mirasına karşı düşmanca tavrı ve asırlardan beri İslâm milletinin omurgası olan Osmanlı'ya/Türk milletine karşı mücadelesine ilaveten, gayrimüslimlerle irtibatları göz önünde bulundurduğunda Cevdet Paşa'ya hak vermemek mümkün değildir. Öte yandan Hüseyin Kazım Kadri (1934) gibi nadir bazı Osmanlı âlimleri ise Osmanlı'ya karşı tavrılarını eleştirse de Vehhâbîliğin Sünnîlik şemsiyesi altında değerlendirilmesi ve Osmanlı'nın dahi kendisinden istifade etmesi gereken bir tecdit hareketi olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>51</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, her ne kadar kendisini Hanbelî Mezhebiyle veya tarihteki bazı selef ulemasıyla irtibatlandırır da Vehhâbîliği, genel olarak tasvir etmeye çalıştığımız siyasî ve itikadî anlayış ve tavrıyla Ehl-i Sünnetin sınırlarını ihlâl etmiş, bid'at ve dalâlete kapı aralamış, hatta yer yer yeni bir dinî hareket özelliği gösteren bir anlayış olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Bu sebeple Vehhâbîler katı lafızcı anlayışlarıyla Zahirîler'e, kendi görüşlerini benimsemeyenleri tekfir ederek, onların canlarını ve mallarını kendilerine helâl görmele-ri, onlara karşı şiddet ve savaşı mubah görmeleri sebebiyle Haricîlere benzetilmişlerdir. Gerek Cevdet Paşa, Eyüp Sabri Paşa (ö. 1890) gibi bazı Osmanlı âlim ve bürokratlarının tanımlamalarında gerekse arşiv vesikalarında Vehhâbîler, "Hâricî Abdülvehhâb, haricî-i menhus/bedbaht/merkum, Suud-i merdûd, habis Vehhâbî şeceresi, eşkiya fırkası, zındık, ibâdî, âsi" gibi menfi isimlerle horlanmışlardır.<sup>52</sup> Mekke'nin Şerîfleri ise Vehhâbîliği bir irtidât ve peygamber düşmanlığı hareketi olarak ilân etmişlerdi.<sup>53</sup> Fakat bununla birlikte Şerîf Hüseyin gibi bazıları şahsî hırslarıyla İngilizlerle işbirliği yapmaktan da geri durmamışlardır.

Öte yandan modern dönemde ortaya çıkan selefi veya modernist/yenilikçi bazı İslâmcı fikri temayüller, hatta Batıcı veya gerek Arap gerek Türk olsun kavmiyetçi fikirler, doğrudan ve dolaylı olarak bir şekilde Vehhâbîlik'le irtibatlandırılmıştır. Bahsi geçen akımların Vehhâbîlik'le ortak tarafları ve Vehhâbîlik konusundaki müspet söylemleri de bu alakaya işaret olarak görülmüştür.<sup>54</sup> Zira doğrudan Kur'ân'a dönüşü savunan neredeyse bütün selefi hareketlerin, ilaveten Batıcı ve kavmiyetçi eğilimlerin, nihayetinde İslâm'ın tarihî birikimi ve bu mirasın merkezi taşıyıcısı konumunda olan Osmanlı ile araları iyi

<sup>47</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, 58.

<sup>48</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 66.

<sup>49</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, 58, 59

<sup>50</sup> Fatih Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik*, (İstanbul: Dergâh, 2016.), 12.

<sup>51</sup> Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik*, 12.

<sup>52</sup> Vehbi Ecer, "Sunum", Jean Raymond, *Vehhabiler'in ortaya çıkışı*, Trc. Ramazan Adıbelli, (Adana: Karahan Kitabevi, 2010), 7; Selda Güner, *Osmanlı Arabistanı'nda kıyam ve tenkil: Vehhâbî-Suûdiler (1744-1819)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 222.

<sup>53</sup> Güner, *Osmanlı Arabistanı'nda kıyam ve tenkil: Vehhâbî-Suûdiler (1744-1819)*, 226.

<sup>54</sup> Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik*, 8-9.

olmamıştır. Vehhâbilik ile modern dönemdeki selefi anlayışlar, çoğu zaman Arap kavmiyetçiliği üzerinden Osmanlı/Türk karşıtlığında birleşmektedir. Keza Türkiye'de Batılılaşmayı idealize eden, Selçuklu ve Osmanlı tecrübesini "Arap etkisi" gerekçesiyle ötekileştirmek suretiyle paranteze alarak İslâm öncesi dönemi, Orta Asya'yı öne çıkaran, bunu öze dönüş olarak takdim eden, Osmanlı'yla Cumhuriyet tecrübesi arasına mesafe koyan ve bir nevi tarihî seleflik olarak görülebilecek kimi seküler anlayışları da bu bağlamda zikredebiliriz. Söylem düzeyinde ideolojik olarak Batı karşıtlığı üzerine konumlanan radikal selefi hareketlerin fiiliyatta Batı ile bulunduğu en mühim noktalardan biri işte bu Osmanlı/Türk karşıtlığıdır. Yine Modern dönemde İslâmiyet'le Müslümanlık arasında uçurum olduğu, tarihî İslâm'ın, geleneğin bid'at ve hurafelerle dolu olduğu, dolayısıyla doğrudan Kur'ân'a ve asr-ı saadete dönülmesi gerektiği gibi hususlarda modern Seleflik ve ihyacı/yenilikçi fikirler ile Vehhâbiliğin müşterek vurguları bulunmaktadır. Bu sebeple adı geçen Suudî Vehhâbî/Selefi meşrep bazı hareketler, çoğu zaman, hâlihazırda da başta Balkanlar olmak üzere Osmanlı bakiyesi bölgelerde, hem din anlayışı hem kültürel hem de siyasî olarak Osmanlı'nın izini silmek üzere Batı tarafından da özellikle desteklenmekte ve kullanılmaktadır.

#### 4. Suud Devletinin Kurulması

Suudî Arabistan devletinin kuruluş sürecini daha önce bölgede siyasî etkinliği bulunmayan bir aileden gelen Muhammed b. Suud ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yaptığı ittifak ile başlatmak mümkündür. Vehhâbîler'in dinî ve ideolojik Suudîlerin ise siyasî tarafını teşkil ettiği bu ittifak her geçen gün nüfuz alanını genişletti.

Tarihte üç Suud devletinden veya başka bir ifadeyle Suudi Arabistan devletinin kurulmasına varan süreçte üç aşamadan bahsedilir. İlki, 1744'te Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suud ittifakıyla Dir'iyye'de kurulan 1818'de Osmanlı devletinin Dir'iyye'yi işgaliyle son bulan Suud devleti. İkincisi üç yıllık fetret döneminden sonra 1821 yılından itibaren Türki b. Abudullah'ın (ö. 1834) Dir'iyye'yi geri almasıyla kurulan Suud devleti. Bu devlet Reşidîlerin 1891'de Riyad'ı işgaliyle son bulmuştur. Üçüncüsü ise bugün hala yaşayan Suud devleti ki kuruluşu Abdülazîz b. Abdurrahman b. Suud'un (ö. 1953) 1902'de Riyad'ı geri almasıyla başlatılır.<sup>55</sup> İngilizler'le yakın temas halinde olan Abdülazîz b. Suud, Küveyt emiri ile Küveyt'i işgal etmek isteyen Reşidîler arasındaki rekâbetten istifadeyle 1901'de Küveyt güçlerine katılarak onlardan aldığı yardımla 15 Ocak 1902'de Reşidîler'in kontrolündeki Riyad Kalesini ele geçirdi. Bu tarih ve olay aynı zamanda Suud devletinin kuruluş tarihi olarak kabul edilir.<sup>56</sup>

Mahir bir siyasetçi olan Abdülazîz b. Suud, devlet organizasyonu için kendisine bağlı bedevileri yerleşik hayata geçirmenin öneminin farkındaydı. Bunun için 1912'den sonra Riyad'ın kuzeyinde suyu bulunan Artaviye'den başlayarak çölde 150'den fazla yerde Hicre denilen yerleşim alanları kurdu. Hicrelerde yerleşik hayata alıştırmaya çalıştığı bedevilere bir taraftan tarım öğretiyor diğer taraftan da Vehhâbî akidesini talim ediyordu. İhvân adı verilen bu yerleşimciler daha sonra Abdülazîz'in askeri gücünü oluşturdular.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 30-31.

<sup>56</sup> Bk. Zekeriyâ Kurşun, "Suudi Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009.), 37: 581-582.

<sup>57</sup> Kurşun, "Suudi Arabistan", 582.

Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp ve Balkan Savaşları sebebiyle bölgedeki askeri varlığını asgariye indirmesinden istifade eden Abdülazîz, İngilizler'in de desteğiyle bölgedeki hâkimiyetini pekiştirmeye yönelik faaliyetlerini arttırdı. 1913'te Osmanlı'nın mutasarrıflık merkezi olan Lahsa'yı ele geçirdi. Bu sırada İngilizler, Osmanlı'nın durumunu ona bildiriyor ve adeta danışmanlık hizmeti veriyordu. Abdülazîz önderliğindeki devletleşme hamlesini fark eden Osmanlı, bölgeye bizzat müdahaleyi düşündü ise de, Haçlılar başta olmak üzere, küfrün birçok neviyle muharebe halinde bulunduğundan, bu zor durumda kendisine yardım etmesi gerekenlerin, kâfir ile işbirliği içinde ihanet edeceklerini kabul etmek ve düşünmek istemedi. Düşündüyse de ayrıca onlarla mücadeleye imkân bulamadı. Bu sebeple topraklarında isyan başlatan ve yeni bir devlet kurma faaliyetine girişen Abdülazîz ile Mayıs 1914'te antlaşmaya vararak Bab-ı Âlî'ye bağlı kalmak kaydıyla kendisine Osmanlı'nın Necd valisi ve "Paşa" ünvanı verildi. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla cihat fetvası kendisine bildirilince Abdülazîz, Basra Körfezi'nde etkin olan İngilizler'le karşı karşıya gelmemek için bir takım bahaneler üreterek cihada katılmadı. Bu tavrının neticesi olarak desteklerini almak üzere zaten bir süredir görüştüğü İngilizler'e ittifak önerisinde bulundu. İngilizlerin, "bölgedeki hâkimiyetini tanıma ve kendilerine para ve silah yardımı yapma karşılığında tarafsız kalması" şeklindeki teklifini kabul ederek, onlarla gizli bir antlaşma imzaladı. Zira bu sırada Şerîf Hüseyin'i Osmanlı'ya karşı isyana hazırlayan İngilizler için de Abdülazîz'in Osmanlı ile arasına mesafe koyması ve tarafsız olması önemliydi.<sup>58</sup> Bu verimli ittifak neticesinde İngilizler İbn Suud'a İngiltere-Hindistan İmparatorluğu'nun şövalyelik nişanını verdi. Nişan vesilesiyle İngiliz Ordusu'nun garnizonunda yapılan törende yaptığı konuşmada İbn Suud, Osmanlı'ya karşı Arap isyanını başlatan Şerîf Hüseyin'den övgüyle bahsetti ve toplantıya katılan kabilelere de "Arap birliği" yolunda İngiltere ile işbirliklerini geliştirmesi çağrısında bulundu.<sup>59</sup>

Birinci Dünya savaşının sonuna kadar faaliyetlerini Orta Arabistan'la sınırlı tutan Abdülazîz, Osmanlı ordularının bölgeden çekilmesiyle nüfuz alanını genişletmeye başladı. 1922'de İngilizlerin gözetiminde yaptığı antlaşmalarla Irak, Doğu Ürdün ve Küveyt ile devletin sınırları belirlendi. İngilizler'in himayesinde, Şerîf Hüseyin önderliğinde kurulmuş olan Hicaz Haşimî Krallığı ile 1924'te giriştiği mücadele neticesinde 1926'da bu Krallığa tamamen son vererek Mekke Medine dâhil burayı da topraklarına kattı ve nihayetinde Hicaz kralı, Necd ve civarının sultanı ünvanını kullanmaya başladı. Aynı yıl Türkiye Cumhuriyeti kendisini tanıdı. 1932'de İngiltere'nin de resmen tanınması üzerine Abdülazîz b. Suud, ünvanını "Suudi Arabistan Kralı" olarak değiştirdi.<sup>60</sup>

### 5. Vehhâbî İhvân'ının Taassubu ve Suud ile İlişkilerinin Akibeti

Lafızcı ve tekfirci bir zihniyete sahip Vehhâbîler'in bu tavrı, katı bir taassup ve fanatizmi doğurdu. Bu sebeple akınlarda kadın ve çocuklara varıncaya kadar, üstelik Müslümanlara karşı uyguladıkları şiddet ve İslâm kültür mirasına karşı yağmacı tavırları zaman zaman vahşet derekesine varmıştır.

Vehhâbî ve Suud ittifakı, 13 Mayıs 1802'de Kerbelâ'yı basıp yaklaşık 2000 Müslümanı öldürerek şehri yağmaladılar. Aynı şekilde gerek 19. yüzyılın başlarındaki baskın ve işgallerinde gerekse 1924 yılında Şerîf Hüseyin'den alırken Taif'i, Mekke ve Medine'yi yağmaladılar. Taif'e saldıran İhvân mensupları, teslim olup af dilemelerine rağmen bir gecede çocuk, yaşlı ve kadın ayırımı yapmadan en az 300-400 Müslümanı canice

<sup>58</sup> Kurşun, "Suudi Arabistan", 37: 582-583; Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 46)

<sup>59</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 46.

<sup>60</sup> Kurşun, "Suudi Arabistan", 583.

katletmiş, değerli eşyalarını ganimet olarak gasp etmiş, kıymetli otantik ilmî eserleri ortalığa saçıp yağmamışlardı. 18 Ekim 1924'te Mekke'ye girdikten sonra itikadî anlayışları gereği, bir asır evvel atalarının yaptığı gibi, tüm kubbeli mezarları yıkmışlar, 20. yüzyıla kadar korunan birçok tarihî yapıyı tahrip etmişler, buldukları müzik aletlerini de parçalamışlardır. Benzer şekilde 5 Aralık 1925'te Medine teslim alınınca başta Bakî kabristanındakiler olmak üzere birçok türbe ve yapı tahrip edilmiştir. Mescid-i Nebevi'nin ve Ravza-yı Mutahhara'nın bulunduğu yeşil kubbenin de yıkılacağına dair haberlerin Müslüman âleminde yarattığı infialden çekinen İbn Suud bu mekânları koruma altına almak zorunda kalmıştı.<sup>61</sup>

Amelî tevâhidin neticesi olarak gördükleri ibadetler konusundaki katılıkları en bariz olarak namaza ve cemaate zorlama gibi konularda kendini göstermiştir. Öyle ki İhvân'ın barındığı hicrelerde imam, camide bulunan cemaat listesinden yoklama yapar, gelmeyenler evlerinde ziyaret edilip mazereti sorulur geçerli mazeret sunamazsa cezalandırıldı. "Gâvur icâdı" olarak gördükleri saat, telefon, telgraf gibi araçlara şiddetle karşı idiler. Meselâ bu sebeple Hicaz'ın işgali tamamlandıktan sonra Abdülazîz b. Suud'un kurduğu telefon santralinin kabloları İhvân tarafından kesilerek kullanılamaz hale getirilmişti. Şeytan atı ismini verdikleri bisiklet de İhvân'ın hedefindeydi. Binenler zaman zaman şiddete maruz kalabiliyordu.<sup>62</sup>

Aslında İhvân'ın tehlikeli ve etkili bir güç olmasının sebeplerinden biri de mensuplarının bu katı ve coşkulu dini duygularıydı.<sup>63</sup> Bu sebeple Şerîf Hüseyin'in modern tarzda teknik donanımlara sahip ordusu İhvân karşısında tutunamadı.

Vehhâbî itikadının doğurduğu bu katı anlayış, Müslümanlara, Osmanlı'ya ve İslâm kültür mirasına karşı yöneltildiği durumlarda ya da günümüzde olduğu gibi, Batılı insanın şuurunun derinliklerindeki Haçlı ruhunu canlandırmaya veya Müslüman coğrafyalardaki işgal ve hâkimiyet siyasetlerine malzeme teşkil ettiği müddetçe Batılılar tarafından sorun teşkil etmiyordu. Fakat zamanla bu katılık gayrimüslimlerin bölgedeki varlıklarına, Batı medeniyetinin teknolojik araçlarına ve ticaretine tehdit oluşturacak safhaya ulaştığında Batı'nın tepkisi sebebiyle İbn Suud ile İhvân'ın arası da açılmaya başladı ve nihayetinde bu süreç İhvân'ın sonunu hazırladı. Zira İhvân İbn Suud'u Vehhâbî itikadının gereklerini yerine getirme noktasında yetersiz kalmakla, şirk, bid'at ve küfür ehliyle yeterince mücadele etmemekle, otomobil, telefon gibi "gâvur icadı" ve "sihir özelliği taşıyan" aletleri kullanmakla, İngilizlerle yakın ilişkiler kurmakla suçluyordu. 1926'da tertip ettiği Ertaviyye toplantısıyla bütün bu hususlarda İhvân, İbn Suud'u uyardı.<sup>64</sup> Bunlara ilaveten İhvân'ın İbn Suud'un izni ve bilgisi dışında İngilizlerin nüfuz alanlarına yaptıkları akınlar da İhvân'la Suud'un arasının günden güne açılmasına sebep olmuştur.

20 Mayıs 1927'de İbn Suud'un İngiltere ile imzaladığı Cudde Antlaşması ve akabinde İngilizler'in Irak'ın güney sınırına karakol inşa etmeye başlaması Suud ile İhvân'ın önde gelen bazı liderleri arasındaki ilişkileri daha da gerdi. İhvân'ın Irak'taki karakol inşaatına saldırması ve takip eden diğer bir takım baskınları, İngiltere'yi sert önlemler almaya teşvik etti. İngiliz uçakları Necd'in iç kısımlarına kadar İhvân birliklerini bombaladı. Bu olay İbn Suud ile İngiltere arasında soruna sebep olsa da, İbn Suud sorunun kaynağı olarak

<sup>61</sup> Bk. Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, 29-31; Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 90-101; Ecer, "Sunum", 8;

<sup>62</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 71, 72.

<sup>63</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 77.

<sup>64</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 110.

İhvân'ı görüyordu.<sup>65</sup> Hâlbuki İhvân nezdinde ise yaptığı, Irak müşriklerine ve İngiliz kâfirine karşı bir cihat idi.

İhvân'ın İngilizleri rahatsız eden bu baskınları kendi sonunu hazırladı. Suud ile bazı İhvân liderleri arasında tartışmalı cereyan eden sürecin nihayetinde İbn Suud, Necd'in bazı saygın âlimlerinden de fetva alarak, 30 Mart 1929 sabahı, devletin adeta varlık sebebi olan, fakat İngilizlerin kendileri için çizdiği hududu ihlâl eden isyancı İhvân birlikleri ile savaştı. Kısa süren çarpışmalardan İhvân yenilerek çıktı. 1930 yılındaki ikinci ayaklanması da başarısızlıkla sonuçlanan isyancı İhvân liderleri hapsedilerek etkisiz hale getirildi.<sup>66</sup> İngilizler Suud'u ve Vehhâbîler'in askeri kanadını teşkil eden İhvân teşkilâtını Osmanlı'ya/Türk'e, dolayısıyla İslâm'a karşı kullanmak üzere desteklemiş, onlardan bazıları "haddini aşarak" gayrimüslimin, İngilizler'in çıkarlarına tehdit oluşturduğu vakit ise onları, hem de bizzat Suud'un eliyle tasfiye etmiştir.

Her ne kadar kuruluşunu sağlam bir zemine oturtuktan sonra Suudî Arabistan'da, İhvân teşkilatı tasfiye edilse de devletin itikadî ve ideolojik olarak üzerine bina edildiği Vehhâbîlik veya daha genel anlamıyla Selefilik terk edilmedi.

Sonraki dönemde bir yandan Vehhâbîlik yeni dönemin şartlarına göre şekillendirilmeye devam ederken diğer taraftan da, maddi değeri trilyon dolarlarla ifade edilen ve günümüzde dünyanın en değerli şirketi kabul edilen, Arap-Amerikan Petrol Şirketi (Saudi Aramco) devletin ikinci payandası olarak devreye girdi. Bu yeni durum, sadece ticari bir faaliyet değil aynı zamanda Amerika ile çok yönlü bir kültürel etkileşim demektir. Zira bu vesileyle on binlerce Amerikalı petrol sahasında çalışmak üzere Suudi Arabistan'a geldi.<sup>67</sup>

Petrolle birlikte Suudlular'ın Amerikan kültürüyle tanışması, refah düzeyinin artması, Vehhâbî Selefilik'in Batı'nın kültür ve teknolojisine karşı olan taassubunu her geçen gün biraz daha törpülemiştir. Böylece bu katı anlayış, Suud denetiminde itaatkâr, ehlileştirilmiş, İngiliz ve Amerikan çıkarlarına zarar vermeyen, fakat Osmanlı İslâm mirasına karşı muhalefetinden ödün vermeyen dinî, siyasî ve ideolojik bir anlayışa doğru evrilmiş ve günümüzde de aynı istikamette bu dönüşüm devam etmektedir. 1935 yılında İngiliz hükümetince İbn Suud'a Bath Şövalyelik Şeref Nişanı<sup>68</sup> verilmesi bu süreci teşvik hamlesi olarak tarihe geçmiştir.<sup>69</sup>

Suudi Arabistan Vehhâbî bir devlet olarak kurulmuş ise de, siyasî olarak kendini dar mezhepçi politikalarından, Kral Faysal döneminde olduğu gibi, Pan-İslamist politikalara kadar geniş bir yelpazede, zaman zaman dönüştürerek konumlandırmıştır. Ekseninde hâkim dünya sisteminin, Müslümanları İslâm'a karşı kullanma siyasetinin bulunduğu bu

<sup>65</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 112, 113.

<sup>66</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 129.

<sup>67</sup> 1978 yılındaki verilere göre Suudi Arabistan'da Petrol alanında 30 bin civarında Amerikalı çalışmaktaydı. Amerikalılar beraberlerinde modern eğitim, ulaşım iletişim imkânları yanında Hollywood filimlerini, Batı müziğini, değişik spor oyunlarını, yiyecek ve eğlence kültürünü de getirdiler. Aynı şirketlerde çalışan Araplar da Amerikan'ın refah, lüks ve eğlence kültürünün tadını aldılar ve Amerikalılar hakkında çoğunlukla çevrelerine olumlu izlenimlerini anlattılar. (Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 166, 167.)

<sup>68</sup> 18 Mayıs 1725 tarihinde I. George tarafından verilmeye başlanan bir İngiliz şövalyelik nişanıdır. Nişan, adını Ortaçağ'da etkin olan Banyo Şövalyelerinden almaktadır. Şövalyeler, şövalyeliğe kabul töreninde dinî arınmayı temsilen yapılan yıkanma töreni nedeniyle bu adı almışlardır. ([https://tr.wikipedia.org/wiki/Banyo\\_Ni%C5%9Fan%C4%B1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Banyo_Ni%C5%9Fan%C4%B1))

<sup>69</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 137, 138.

dönüşüm, hali hazırda da devam etmektedir. En son Haziran 2017'de kraliyet kararnamesi ile Velihaht Prens Muhammed b. Nayif'in yerine atanan Muhammed b. Selmân'ın, yine böyle bir dönüşümün aktörü olarak göreve getirildiği aşikârdır. Bütün bu dönüşüm ve değişimlere, zaman zaman Vehhâbîlik ile arasına mesafe koyan söylemlere rağmen, kuruluşundan bu yana olduğu gibi günümüzde de birbirinden farklı formları bulunan en genel manada Seleflilik, Suud Kırallığı'nın resmî ideolojisi olmuştur.<sup>70</sup> Osmanlı âlimleri Suudi Arabistan'ın mezhebini Muhammed b. Abdülvehhâb'dan dolayı "Vehhâbî" diye isimlendirse de Suudi Arabistan âlimleri kendilerini "Selefi, ehl-i tevhîd, ehl-i hadis" olarak kabul eder ve öyle takdim ederler. Tarihte asırlar boyunca İslâm milletinin ve Ehl-i Sünnet itikadının mihrini konumunda bulunan Osmanlı Devleti'nin mirası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, tarihî sürecinde zaman zaman İslâmî kökleriyle arasına mesafe koymasından da istifadeyle hâkim küresel sistem, Müslümanlara timsal ve önder olarak, Suud kaynaklı Selefi anlayışı ve İran merkezli Şia'yı ön plana çıkarmış, böylece kendi kontrolünde ve hizmetinde "Müslümanlığa karşı bir İslâm anlayışını" Müslümanlara dayatarak, deyim yerindeyse "bir taşla iki -den fazla- kuş vurmıştır".

## 6. Selefi Vehhâbî Suud Devleti'nin İslâm'ın Tarihî Mirasına ve Osmanlı'ya Karşı Tavrı

### 6. 1. Siyasî Tavrı

Yaklaşık bin yıldır Müslümanların gerek siyasî (Selçuklu, Osmanlı, Türkiye) gerekse itikadî (Ehl-i Sünnet) mihrini teşkil etmesi ve doğduğu bölgenin Osmanlı hâkimiyetinde olması sebebiyle Suudi Vehhâbîlik, bilhassa Osmanlıya/Türk'e karşı olarak doğmuş ve bütün tarihî boyunca da gerek doğrudan ve açıktan gerekse dolaylı ve gizli olarak bu muhalefetini sürdürmüştür. Batıların bin yıllık tarihinde hemen bütün Haçlı seferlerinde İslâm adına karşısında bulduğu Türkler, onları sadece Anadolu'dan kovmakla kalmamış Viyana kapılarına dayanarak varlıklarını tehdit etmiştir. Batılı tasavvurundaki "yenilmez Türk"ün mağlup edilebileceği umudunun yeşerdiği 18. yüzyılda, Batılılar ile doğum sancısı çeken, varlık ve nüfuz mücadelesine girişen Suudi Vehhâbîler, Osmanlı/Türk düşmanlığında birleşiyorlardı. Bunu çok iyi tespit eden taraflar İslâm'ın ve hilafetin mümessili olarak görülen Osmanlı'ya/Türk'e<sup>71</sup> karşı gizli ya da açık bir işbirliği yürütmüşlerdir. Osmanlı'nın parçalanmasında ve Müslümanların vatanlarını, devletlerini, siyasî ve itikadî birliklerini kaybetmesinde bu işbirliğinin önemli bir rolü olmuştur. Vehhâbîliğin siyasî bir "başarısı" olarak değerlendirilecekse Osmanlı coğrafyasında Suud devletinin ortaya çıkışı da yine bu iş birliğinin bir neticesidir. Bu manada tarihî olarak Vehhâbîliğin aslında siyasî olarak gayrimüslimin safında ve Osmanlı'ya/Türk'e, Müslümana karşı neşvu nema bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İngiliz temsilci Sir John Philby'nin (ö. 1960) İbn Suud ile müzakerelerinden tuttuğu notlar bahsini ettiğimiz bu siyasî ve itikadî duruşun timsali gibidir. O, İbn Suud'un şöyle dediğini aktarır: "İhvân'ın size düşman olduğu doğru değildir. Zira inancımıza göre sizler Ehl-i kitapınız. Vehhâbîler'in nefretine konu olan (Türk) müşriklerden ya da kâfirlerden değilsiniz. Fakat halkım arasında, özellikle eğitimlerini Necd dışında almış olan veya sıklıkla dışarıya seyahat eden birçok şehrli insan, İslâmiyet'in temsilcileridir diye Türklere yakınlık duymakta ve bundan dolayı İngilizlere düşmanca bakmaktadır. Ama bundan daha fazla

<sup>70</sup> Hilmi Demir, "Halife Hafter'in Seküler Selefi Ordusu", <https://m.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/611682.aspx> (28.01.20).

<sup>71</sup> Makalede "Türk" kavramı kavmiyet anlamıyla değil, Osmanlı'nın millet-i hâkimesi olan, varlığını İbrahim milletine mensubiyet çerçevesinde konumlandıran Müslüman milleti kast etmek üzere kullanılmıştır.

ileri gidemediler. Daha yakın zamanda böyle düşünen iki adamı görüşlerini ifade ettiklerinden dolayı cezalandırdım."<sup>72</sup> Meselâ Hafız Wahba<sup>73</sup>, Türkler'in kâfir olduklarını kabul etmediğinden dolayı baskı gören Kasîm ulemasından Şeyh İbn Casir'in Küveyt'e kaçmak zorunda kaldığını, Şeyh Abdullah b. Ömer'in de bu ve benzeri konularda Riyad ulemasına ters düştüğü için ölüm cezasına çarptırıldığını bildirmektedir.<sup>74</sup> Bir başka münasebetle İbn Suud şunları söylemektedir: "Eğer siz İngilizler kızlarınızı karım olsunlar diye bana önermeniz kabul ederdim. Fakat Mekke şerifinin veya Mekkelilerden ve diğer Müslümanlardan müşrik saydıklarımızın kızlarından almam. Hıristiyanların kestiği hayvanların etlerini sorgusuz sualsiz yerim. Allah ile beraber ibadetlerinde başkalarını ortak koşan müşrikler ise bizim nefret edip iğrenç saydığımız kimselerdir."<sup>75</sup> Aynı bakış açısının devamı olarak bir başka sefer İbn Suud Hıristiyanlarla ilgili bazı Kur'ân âyetlerini okumuş, sonra da Philby'e dönerek kendisini kuzeni saydığını, zira Hıristiyanların İshak Peygamberin, Arapların da İshak'ın kardeşi İsmail Peygamberin evladından olduklarını, Türkler'in ise Tatar kökenli İblis'in evladından olduklarını ifade etmişti.<sup>76</sup>

Osmanlı'dan ayrılarak bağımsız bir Suud devletinin kuruluşuna giden yolda kayda değer bir pay sahibi olan Şerîf Hüseyin'in siyasî duruşu da Vehhâbîlerle paralel özellikler gösteriyordu. Şu kadar var ki Suud'un ideolojik olarak beslendiği merkezi kaynak Vehhâbîlik itikadı iken Vehhâbî olmayan Şerîf Hüseyin ise özelde Haşimî soyuna, genelde ise Arap kavmiyetçiliğine yaslanıyordu. Fakat her ikisi de İngilizler'le işbirliği içinde Osmanlı/Türk karşıtlığı noktasında birleşiyorlardı. Birinci dünya savaşında Osmanlı'nın kendisine yönelik gayrimüslim saldırıları savmak üzere, birçok cephede gerçekleştirdiği mücâhede ile meşguliyetini ve zayıf düşmesini fırsat bilen Şerîf Hüseyin'in, İngilizler'le işbirliği yaparak sahnelediği talihsiz isyan da, yine bireysel hırslarının ve asabiyet duygularının tetiklediği Osmanlı'ya/Türk'e, dolayısıyla İslâm'a karşı bir tavırdı. Gerek Vehhâbîler'in gerekse Şerîf Hüseyin'in tavırlarında, Hicaz cephesinde Şerîf Hüseyin nezdinde İngiliz casusu olan Thomas E. Lawrence'in (1935), Necd'de ise Suudiler nezdindeki İngiliz casus ve danışman Sir John Philby'nin oynadığı rol büyüktür.<sup>77</sup>

Gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar, kuruluşundan itibaren gayrimüslime karşı gaza ve cihadı en mühim davaları ve şeriâtın icrasını da önde gelen hassasiyetleri bildikleri halde Harameyn'e saldıran, buraları işgal eden, hacca mani olan Vehhâbîlere zamanında gerekli cezayı verememelerinin en önemli sebebi devletin gayet buhranlı bir dönemine denk gelmesi idi. İlâveten bu dönemde Osmanlı askerleri Rus ordularıyla boğuşmaktaydı.<sup>78</sup>

## 6. 2. Kültürel Tavır

Vehhâbî anlayışa göre Hicazlı'ların büyük bölümü asırlardan beri ya müşrikler ya da iflah olmaz bid'atçılar olduklarından dolayı, onlar yaşadıkları kutsal toprakları hem itikadî hem de mimarî ve kültürel olarak şirk ve bid'at alâmetleriyle doldurmuşlardır. Kutsal toprakları şirk ve bid'atten temizlemeyi kendine misyon edinen Vehhâbîler, şirk ve bid'at

<sup>72</sup> H. Sr. J. B. Philby, *The Hearth of Arabia*, (London: 1922), 371. (Zikreden; Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 47.)

<sup>73</sup> Hafız Wahba, dönemin Suudî Arabistan'ın Londra büyükelçisidir.

<sup>74</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 47.

<sup>75</sup> H. Sr. J. B. Philby, *Arabia of the Wahhabis*, (London: 1928), 23. (Zikreden; Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 48.)

<sup>76</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 48.

<sup>77</sup> Mehmed Şevket Eygi, "Vehhâbîlere Dair", (Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, Haz. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992. içinde), 14.

<sup>78</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyân*, 61.

şîârı olarak gördükleri hemen bütün kubbe, türbe ve kabristanları düşman belleyip ilk fırsatta yıkmaya giriştiler. Nihayetinde bugün Suudi Arabistan sınırları içinde Rasulüllah'ın (s.a.v.) kabrinden başka tarihî kabir bırakılmamıştır. Fakat yine de bu yıkım işi, genel olarak Müslümanların tepkisinden çekinen İbn Suud'un gayretleri neticesinde kısmen de olsa engellenebilmiştir. Vehhâbî Selefliliğin, sunulduğunun aksine, bir öze dönüş hareketi olmaktan ziyade, bin dört yüz yıllık İslâm ilim, kültür, sanat ve mirasını inkâr ve tarihten silme hareketi olarak işlev gördüğü söylenebilir.



*Fotoğraf 1: 20. asrın başlarında Osmanlı Medine'si. Osmanlı şehirde Hz. Peygamber'in kabri şerîfinin bulunduğu yeşil kubbeden yüksek bina yapmayı hürmetsizlik olarak addetmiştir.*

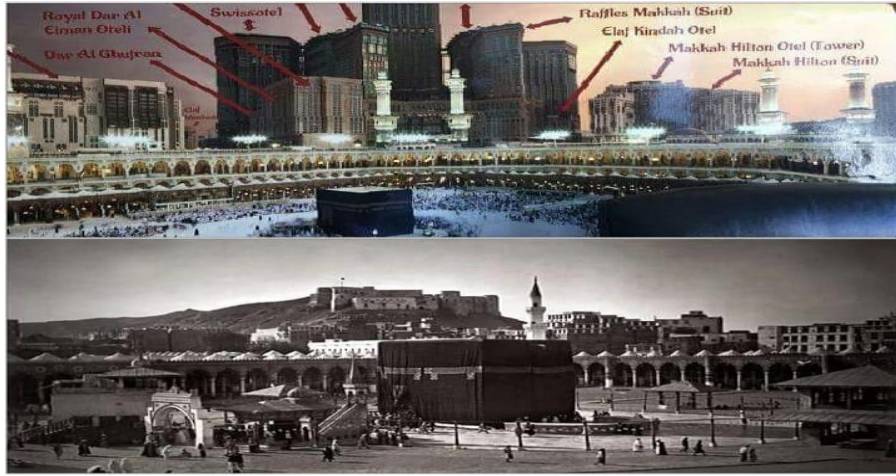
Medine işgal edildikten sonra Vehhâbî âlim Abdullah b. Büleyhid refakatinde, başta Bâki kabristanındakiler olmak üzere, bazı türbe ve yapıların yıkılmasına karar verildiğinde, Medine'de bu yıkım işini üstlenecek kimse bulunamadı, nihayetinde Medine'nin Şîf ahalisinden ve en fakirlerinden olan Nehavile Kabilesine mensup kimselere bu işi yaptırabilmişlerdi.<sup>79</sup>

1955'ten sonra petrol gelirlerinin artmasıyla birlikte, genişletme faaliyeti gerekçesiyle, Mekke ve Medine'nin, Osmanlı'dan kalma tarzına ciddi müdahaleler yapılmaya başlanmıştır. Bilhassa 1989'dan sonra Osmanlı'dan beri süre gelen, Mekke'de Kâbe'yi, Medine'de Mesecid-i Nebevî'yi ve altında Ravza-yı Mutahhara'nın bulunduğu yeşil kubbeyi gölgeleyecek şekilde yüksek bina yapılmaması anlayışı tümüyle terk edilmiş, çok katlı modern binalar, gökdelenler inşa edilmiş, başta Kâbe'nin çevresi olmak üzere Mekke şehri mimarî açıdan, deyim yerindeyse modern bir Amerikan şehrine benzetilmiş, nihayetinde Mekke-i Mükerrreme günümüzdeki şekle büründürülmüştür. Bu konuda Mısırlı müslüman bir mimar olan Ali Abdurraûf, *Min Mekke ilâ Las Vegas* (Mekke'den Las Vegas'a)<sup>80</sup> ismiyle yazdığı kitapta Mekke ile Amerika'nın kumar ve eğlence ile meşhur olan Las Vegas şehrini karşılaştırmış ve mimarî olarak bu benzerliği sembolik ayrıntılarına varıncaya kadar ortaya koymuştur. Elbette bu benzerlik sadece mimarî açıdan bir benzerlikten ibaret değildi. Zira sermayeyi tanrılaştıran yürürlükteki uluslararası hâkim sistem, hotelleri, alışveriş merkezleri, inşaat ve turizm sektörü gibi hemen bütün ekonomik ve kültürel boyutlarıyla, Müslümanların kiblesine çöreklenmiş vaziyettedir.

<sup>79</sup> Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 98.

<sup>80</sup> Ali Abdurraûf, *Min Mekke ilâ Las Vegas*, (Mısır: Mederât li'l-ebhâsi ve'n-neşr, 2014).





Fotoğraf 2. Mekke'nin Ecyad kalesi yıkılmadan evvelki Osmanlı'dan miras kalan görünümü ile Suudî Arabistan'ın şehre verdiği günümüzdeki görünüm.

Suudî Arabistan devleti, Harem-i şerîf ve çevresinin düzenlenmesi sırasında, Ebûkubey's Dağı, Hz. Hatice'nin evi, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin doğdukları ev, Hz. Hatice ve Hz. Âmine'nin türbeleriyle Dârü'l-Erkam gibi yakın zamana kadar korunan, daha birçok önemli tarihî ve kutsal mekânı ortadan kaldırmıştır. Bu süreçte Mekke'nin sadece tarihine, kültürüne, mimarîsine kast edilmedi, tabiatı, dağları, tepeleri de hedef alındı. Başta Hz. Âdem'den (a.s.) bu yana kutsiyetine dair onlarca rivayet bulunan, Hz. İbrahim'in (a.s.) insanları hacca çağırdığı yer olarak bilinen Ebûkubey's Dağı olmak üzere bugün onlarca hatta yüzlerce dağ, tırpanlanarak üzerine modern binalar dikilmiştir. Gitmiş olanların dikkatini çekmiş olmalıdır ki halen düzlenmekte olan onlarca dağ vardır. Hâlbuki peygamberler şehri olan Mekke, aynı zamanda bir dağlar manzumesidir. Nitekim vahiy ve peygamberler tarihiyle dağ fenomeni arasındaki irtibata dair zengin bir literatür olduğu bilinmektedir. Özetle Osmanlı'nın/Türk'ün Mekke ve Medine'yi savunmakta çaresiz kalarak Anadolu'ya çekilmesinden sonra başlayan şehrin tabiatının, tarihî mekânlarının asli hüviyetinden, ruhundan uzaklaştırılması süreci, bilhassa son 30 yılda zirveye ulaşmış ve her geçen gün, artan bir hızla yeni safhalara doğru evrilmektedir. Malum olduğu üzere Mekke ve Medine'nin imarı ve yirminci asra ulaşan mimarî yapısı büyük ölçüde Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu mübarek şehirler, mimarî açıdan kesin şeklini bilhassa II. Selim ve III. Murad dönemlerine rastlayan 1522-1581 yılları arasında almıştır. Daha sonraları Mekke'yi korumak için surlara ilaveten Ecyad Kalesi (1781-1783), Fülful (1800-1801) ve Hint Kaleleri (1806) Osmanlı'nın inşa ettiği son yapılarıdır. Bu kalelerin Mekke'yi ve Kâbe'yi Bedevî saldırılarına ve Suudî/Vehhâbî tehlikesine karşı muhafaza etmek için inşa edildiği açıktır.<sup>81</sup> Maalesef tarihî Ecyad Kalesinin 2001 yılında yine Suudiler tarafından yıkılmış olması, şehre hâkim olan zihniyet açısından da sembolik bir anlam taşımaktadır.

Asr-ı saadete ve ana kaynaklara dönme söylemiyle itibardan düşürülen ilim mirası gibi, yıkılan türbeler, ötelenen kültür mirası aslında modern hayat tarzına yer açmak üzere asırlara dayanan Müslümanlık tecrübesinin ve mirasının, hafızalardan ve tarihten

<sup>81</sup> Küçükbaşçı, "Mekke", 28: 566.

kazınması faaliyetiydi. Zira kısa sürede yerine ikame edilen Amerikan Batı mimarîsi ve kültüründen başkası değildi. Bedeviliğe yaslanan Vehhâbiliğe göre İslâm kültürüne ait ne kadar unsur varsa bid'at ve şirk alametiydi ve ortadan kaldırılmalıydı. Bu itikatla Mekke ve Medine Osmanlı/İslâm eserlerinden temizlenmiştir. Osmanlı'dan kalan son eserlerden biri olan Ecyad kalesinin yerine dikilen Zenzem Tower, tam da Suudî-Vehhâbî anlayışının sembolü gibidir. Osmanlı/Türk mimarîsinin yerine Kâbe'nin hemen yanı başına Ecyad kalesinin yerine 601 m. yüksekliğinde tamamen Batı tarzı ve İslâm dışı bir takım semboller içeren bir gökdelen dikiliyor. Adını Zenzem koyup, tepesine kelime-i tevhîdi yazınca, kapitalizmin abidesi olan yapı hemen ihtida edip şirk ve bid'attan arınıyor ve "muvaahhid" oluveriyordu!



*Fotoğraf 3: Ecyad Kalesi'nin yerine Kabe'nin başına dikilen timsallerin en büyüğü: Zenzem Tower*

Bilindiği üzere haccın manalarından biri de haccın gerçekleştirildiği mekânın Hz. Peygamber'in ve ashabının yaşadığı mekânları hatırlatmasıdır. Böylece mümin, Allah Teâlâ'nın koyduğu dinî işaret ve nişanlar olarak vasıflandırılan bu mekânların ve şiarların manevi ruhundan ibret alarak nasıpdâr olması umulmaktadır.

Nihayetinde başta Mekke ve Medine olmak üzere, şehirler Batı mimarîsiyle yapılmış yüksek binalarla donatılmış, ülke son model araçların arenasına dönmüş, lüks ve israfta sınır tanınmamıştır. Vehhâbî Selefî İslâm anlayışı, içi boşaltılmış olarak şeklen korunmaya çalışılmış, bilhassa Osmanlı İslâm kültürüne karşı olan tarafı ise güçlendirilerek muhafaza edilmiştir.

Şehirlerdeki bu dönüşüm elbette günümüzde hac ve umre maksadıyla milyonları aşan ziyaretçi yoğunluğu sebebiyle hâsıl olan bir zaruretle izah edilemez. Eğer Mescid-i Haram ve Mescid-i nebevi hususunda bir iyi niyet ve şuur sahibi olunsaydı, Kâbe ve çevresini, eski Mekke'yi otantik şekliyle koruma altına alıp bu hoteller, alışveriş merkezleri ve diğer ticari alanlar, meselâ çağımızın imkânlarıyla, toplu taşıma ile 10-15 dakikalık bir mesafeye inşa edilebilir böylece hem Kâbe'ye gösterilmesi gerek asgari hürmete riayet edilmiş hem kutsal mekânlar ve tarihî doku korunmuş olur hem de hac ve umre ibadeti için çok daha geniş mekân ve imkânlar oluşturulabilirdi. Bunu düşünmek için iyi niyet ve şuur

kâfi olup, ayrıca derin bir kültür ve şehircilik birikimi veya mimarî ve estetik tecrübe gibi ilâve marifete de gerek yoktu. Zira Mekke gibi Müslümanlar açısından dünyanın en mübarek ve en kutsal mekânı bir yana, hemen her yerde kutsal, hatta tarihî ve otantik değeri olan sıradan şehirlerde bile uygulanan yöntem budur. Öyle görünüyor ki Mekke ve Medine'nin bugünkü durumu, bahsi geçen şuuruzluğa ilaveten, ancak bu mübarek şehirlere yönelik kasıtlı bir siyaset ve proje ile izah edilebilir.

### **SONUÇ: Günümüzde Mekke ve Medine ile Hac ve Umre Şuuru**

Genel olarak itikadî, millî ve tarihî şuurumuz zaviyesinden hac ve umre ile Mekke ve Medine, Vehhâbî Selefi anlayış, Suud devletinin kuruluşu gibi hususlarda, hem birbiriy-le hem de konumuzla irtibatı bakımından önemli gördüğümüz konuları belli bir perspektiften terkip ederek değerlendirmeye gayret ettik. Neticede günümüzde Mekke ve Medine ile umre ve hac şuuruna dair ulaştığımız kanaatleri şöylece özetlemek mümkündür:

1916'da Mekke'den, 1918'de de Medine'den ayrılmak zorunda kalan Türkler'in Anadolu'ya çekilmeleriyle aslında hicri 8. yılda Müslümanlar tarafından fethedilen Mekke ve Medine, hem Müslümanların çoğunluğunun paylaştığı sahih itikadî anlayış, hem siyasî, ekonomik hem de mimarî ve kültürel olarak Müslümanların sözünün geçtiği, hakîm olduğu yer olmaktan çıkmıştır. Hâlbuki makalemizde hac ve umre ibadetinin öne çıkan gaye ve maksatlarından birinin de, bütün bu unsurların İslâm'ın inanç esasları çerçevesinde "tevhîd" edilmesi olduğunu vurguladık. Çalışmamızda genel olarak Mekke ve Medine'de Müslüman hâkimiyetinin zaafa uğraması ve İslâm kültürünün tahrip edilmesi sürecinin nirengi noktalarına işaret etmeye gayret ettik. Meselenin itikadî tarafı olan Suudî Selefi Vehhâbî itikadî ile ilgili kayda değer bir takım çalışmalar mevcuttur. Fakat günümüzde hac ve umre ibadeti vesilesiyle Mekke ve Medine'de organize olan siyasî ve ekonomik yapının, Mekke ve Medine'nin kültürel, mimarî ve sembolik hususiyetlerinin, keyfiyet ve mahiyetiyle ilgili, uzmanlarınca, Müslüman şuuruz zaviyesinden yapılacak çalışmalara şiddetle ihtiyaç vardır. Alanlarının uzmanları tarafından bu çalışmalar yapıldığı oranda, başta Kelam ve Fıkıh ilmi olmak üzere, disiplinler arası çalışmalarla umre ve hac ibadeti ile Mekke ve Medine'nin hali hazırdaki durumu, İslâm nokta-i nazarından daha isabetle değerlendirilebilecek ve mesele bütün açıklığıyla vuzuha kavuşabilecektir.

Bir ibadet olarak farz kılınışı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında haccın gaye ve hikmetine dair önemli işaretler bulunmaktadır. Henüz hac farz kılınmadan evvel yapılan ilk umrenin aynı zamanda müşriklerle yapılmış bir gaza olarak anılması, ibadetin adetâ küfre ve şirke karşı Müslümanların bir gövde gösterisi olarak eda edilmesi, umre ve hac ibadeti ile Mekke'nin fethi arasındaki yakın münasebet, bütün boyutlarıyla Müslümanlar şehre hâkim oluncaya kadar Allah Resûlü'nün haccını ertelemesi gibi hususlar bu ibadetlere dair şuurun inşası bakımından kayda değerdir. Başka bir ifadeyle umre ve haccın Mekke'nin İslâm vatanı (darul-İslâm) ve Müslümanların millet (millet-i İbrahim) olma vakasıyla paralel yürüdüğü müşahede edilmektedir. Öte yandan Mekke ve Kâbe müşriklerin hâkimiyetinde olduğu halde Hz. Peygamber'in ibadet maksadıyla yaptığı umre ziyareti, bu mübarek belde işgal altında iken bile fetih ve gaza ruhuyla, "şirke ve küfre karşı bir tavır ile birlikte" ibadet maksadıyla ziyaret edilebileceğine dair bir işaret olarak görülebilir.

Bölgede hâkim kılınan Selefi Vehhâbî dini anlayışın bir neticesi olarak tarihî mezarların yok edilmesi, türbelerin yıkılması, özetle İslâm kültürünün şirk ve bid'at olarak damgalanması, nihayetinde Müslümanların biriktirdiği gelenek ve mirasın hem tarihten hem de Müslümanın hafızasından silinmesi, İslâm coğrafyasının tarihsizleştirilme-

si ve Müslümanların millî mensubiyetlerinin akamete uğratılması neticesini doğurmuştur. Bir diğer açıdan da bu süreç, yaklaşık on asırdır bu tarihî mirasın taşıyıcısı olan Osmanlı'nın/Türk'ün tarihten silinmesi projesine hizmet etmiştir.

Aslında nefret edilen, bu kubbeleri, türbeleri, kabirleri imar eden veya Mevlid-i şerîfe vücut veren ruhtur. İtikadî sahih Müslüman şahsiyetten feyezân eden sanat, estetik, musiki, zarafet, ince anlayış, yüksek edebiyat ve kültürdür. Geçen asırda Müslümanların birlik ve beraberliğinin parçalanmasında, Mekke ve Medine'nin Osmanlı'dan koparılmasında ve bu mübarek şehirlerin tahrip ve tahrip edilmesinde önemli rol üstlenen, hatta varlığını bu role borçlu olan Suudi Arabistan Krallığı'nın, günümüzde dahi, gayrimüslimin safında, Osmanlı'nın varisi olan Türkiye'ye ve aslında Müslümanlara/ümmete karşı duruşunu sürdürmeye devam ettiği herkesin malumudur. Vehhâbî Selefî Suudîler şirk olduğu gerekçesiyle tahrip ettikleri ve yağmaladıkları Müslüman mirasının yerine, günümüzde bütünüyle modern kültürün şiarlarını ikame etmişler, Mekke ve Medine'yi âdetâ modern bir Amerikan şehrine dönüştürmüşlerdir. Mevlid-i şerîfi şirk sayan Vehhâbîlerin torunları bugün cadı kılığına girerek Halloweeni (Cadılar Bayramı) kutlamaktan çekinmez hale gelmiştir.

Modern çağda intikam alırcasına Müslümanların tarihî mirasına, bilhassa Osmanlı/Türk düşmanlığına ayarlanan Kaide, Deaş, Şebâb gibi Selefî meşrep radikal örgütler gittikleri her yerde, Mekke'de, Medine'de, Irak'ta, Suriye'de, sahabe-i kirâmın, âlimlerin, sūflilerin mezarlarını ve türbelerini, özetle İslâm vatanının tarihî mirasını ve ruhunu hedef alması dikkate değerdir. Benzer şekilde Osmanlı bakiyesi Müslüman coğrafyada kurulan onlarca irili ufaklı devletin, kâhîr ekseriyetinin ve Şiâ'nın aynı şekilde siyasî olarak, hâkim dünya sistemi tarafından kendilerine biçilen rol çerçevesinde, Osmanlı/Türkiye karşıtlığına ayarlanmış olması da ayrıca dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu sebeple agâh olduğunda modern çağda Mekke ve Medine'nin tarihî kaderiyle Türkiye'nin ve Türk milletinin kaderi arasındaki yakın irtibat fark edilecektir. Öyle ki Mekke, Medine hatta Kudüs'ün yeniden istiklâl imkânı ve umudu milletimizin aslî hüviyetine kavuşmasına ve tarihî rolünü layıkıyla sahiplenmesine bağlı görünmektedir. Bu tefrikin imkân ve potansiyeline sahip ve kaderin kendisine biçtiği tarihî role varis olan milletimizin, hac ve umre ibadetini gaflet içinde eda etme lüksü bulunmamaktadır.

Dinî, tarihî ve otantik değeri bu derece yüksek olduğu halde dünyada bu kadar tahrip ve tahrip edilen başka bir kutsal mekân veya kültür misali göstermek imkânsızdır. Meselâ günümüzde Müslümanlar açısından Kudüs'ten daha kutsal olan Mekke ve Medine şehirleri maalesef, uğradıkları tahribat ve tahrifat bakımından Kudüs şehrinde çok daha mustarip durumdadır. Buna rağmen Müslümanların Kudüs meselesinin çok azı kadar bile Mekke ve Medine hakkında bir endişe taşımamaları yine yukarıda işaret ettiğimiz şuur bunalımıyla irtibatlı olsa gerektir. Öte yandan Mekke ve Medine'nin, üstelik kasten, bunca tahrip edilmesine rağmen Kudüs şehrinin tarihi ve mimarî yapısının ısrarla korunduğuna şahit oluyoruz. Bunu fark etmek için bu şehirlerin fotoğraflarına bakmak dahi kâfidir. Açıktır ki çelişki gibi görünen bu durumun sebebi, Mekke ve Medine'de sadece Müslümanların tarihî ve kültürel mirasının bulunmasına karşı, Kudüs'te Yahudi ve Hıristiyanların da tarihî mirasları bulunmasıyla alakalıdır. Zira asırlarca uzak kalmalarına rağmen Yahudiler, Kudüs konusundaki davalarını ısrarla sürdürmüşler, 1918 yılında Osmanlı'nın himayesinden mahrum bırakılan Kudüs'ün geleceğine dair ısrarlı davaları ile birlikte, şehrin tarihî yapısını da ısrarla korumuşlardır.

Günümüzde Kâbe'nin çevresinin, çağın hâkim "dini" olan kapitalizmin şiarları, uluslararası gayrimüslim sermaye tarafından inşa edilen ve işletilen yüzlerce gökdelen hoteller, çok katlı modern binalar ve alışveriş merkezleri ile kuşatılması, şüphesiz cahiliye döneminde Kâbe'yi kuşatan putları hatıra getirmektedir. Üstelik hac ve özellikle umre sayesinde oluşan ekonomik meblâğ, meseleyi bir inanç turizmi ve kazanç kapısı olarak gören uluslararası sermayenin iştahını daha da kabartmaktadır. Zira yılda bir defa ifa edilen hac ile merkezî sermayenin şehre yaptığı yatırımlar neticesinde arzu ettiği karşılığı alması zordur. Başka bir açıdan bakıldığında, özellikle yılın her vaktinde yapılabilen ve günümüzde çok yönlü olarak teşvik edilen umre ziyaretleriyle söz konusu yatırımların verimi ve devamı temin edilmiş olmaktadır. İyi düşünüldüğünde kolaylıkla fark edilecektir ki, yukarıda da ifade edildiği üzere, özünde şirk ve zulüm organizasyonuna karşı bir tavır ihtiva eden umre ve hac ibadetinin, maalesef günümüzdeki uygulamasında bu sistemi tahkim eden bir şekle büründüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Malum olduğu üzere hac ve umre ibadeti aynı zamanda, kefeni hatıra getiren dikişsiz kıyafetiyle, İslâm itikadının bir gereği olarak insanları sahip oldukları maddi varlıklarıyla değil, takvasıyla bir derecelendirmeyi esas alan bir talimdir. Hâlbuki günümüzde kapitalist anlayışın neticesi olarak hac ve umre ibadeti, "VİP" turlara, binlerce dolarlık lüks hotellere, alışveriş merkezlerine varıncaya kadar insanların "sahip olduğu maddi seviyelerine göre" sunulan imkânlar çerçevesinde ifa edilebilmektedir. Daha da vahim olanı da, günümüzde Müslümanların bahsi geçen türden meseleleri, tefrik ve teşhis edecek bir şuur ve basiretten mahrum olarak bu ibadetlerini ifa ediyor olması, bu hususta kendilerine önderlik mevkiinde bulunanların ise bu şuurunu hatırlatmaktan ziyade, ibadetin dünyevî hasılasına yoğunlaşmış olmasıdır.

Şu halde günümüzde ifa edildiği şekliyle, umre ve haccın sıhhati konusunda ne söylenebilir veya nasıl bir eylem planı tavsiye edilebilir? Şahsi fikir ve tavırlarımız bir yana, İslâm ümmetinin bir meselesi olarak bu soru, ancak Mekke ve Medine ile hac ve umre konusunda sıhhatli bir İslâmî şuur ve davaya sahip bir Müslüman topluluğun mevcudiyetiyle gündeme gelebilir. Aksi takdirde günümüzde umre ve haccın ifasına karşı topyekün bir tavrın "eyyamcılığa" dönüşme ihtimali de mevcuttur. Umre ve hac ibadetine dair böyle bir şuur ile Mekke ve Medine'nin yeniden fethi ve istiklâli davası çerçevesinde, tarih şuurundan haberdar basiretli âlimlerin içtihatlarıyla farklı eylem planları geliştirilebilir. Söz konusu âlimler umre ve haccın varlık gayesine münasip bir şuurla ifası için bir yol haritası ortaya koyabilecekleri gibi, bir müddet haccın veya özellikle umrenin kısıtlanması veya askıya alınması yönünde fetva vermeleri de imkân dâhilindedir. Tarihte bunun misalleri mevcuttur. Meselâ Endülüs Emevi hükümdarları devamlı olarak Hıristiyanlarla cihat halinde oldukları gerekçesiyle kendileri hacca gitmemiş halkın gitmesine de izin vermemişlerdir. Âlimler de cihadın hacdan daha mühim olduğu, böyle zamanlarda altının yurt dışına çıkarılmaması gerektiği yönünde fetva vermişlerdir.<sup>82</sup> Yine yakın zamanda 2020 yılının Mart ayında korona salgını sebebiyle umre ibadeti askıya alınmıştır. Sonuç itibarıyla umre ve hele İslâm'ın şartlarından biri olan hac ibadeti hakkında kolayca bir hüküm verilebilmesi zor ve mükellefiyeti ağır bir meseledir. Çağımızda sorumluluk mevkiinde bulunan Müslüman âlimlerin ve kurumların bu meseleye ehemmiyetine mümasil bir ihtimam gösterdiklerini söylemek zordur. Bu bağlamda makalemiz, meselenin ehemmiyetine dikkat çekmeye vesile olabilirse gayesine ulaşmış sayılır.

<sup>82</sup> Özaydın, "Hac", 14: 400.



Fotoğraf 4. Suudi Arabistan’ın 2035 yılına kadar gerçekleştirmek maksadıyla hazırladığı Mekke Projesi<sup>83</sup>

#### KAYNAKÇA

- Abdurraûf, Ali. *Min Mekke ilâ Las Vegas*. Mısır: Mederât li’l-ebhâsi ve’n-neşr, 2014.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. (Sadeleştiren: Tefvik Temelkuran). İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974.
- Alizade Muhammed. *Risâle fi ibtâli mezhebi’l-Vehhâbiyye*. Thk. Eşref Yılmaz. İstanbul: Mektebetü’t-Diraye, 2018.
- Altaytaş, Muhammet. *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitap*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mekke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Büyükkara, M. Ali. *İhvân’dan Cüheyman’a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Demir, Hilmi. “Halife Hafter’in Seküler Selefî Ordusu”. <https://m.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/611682.aspx> (28.01.2020)
- Demir, Hilmi. “Tevhîdin siyasallaşması neye mal oldu?”. <https://m.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/607581.aspx> 02.03.2020.
- Dündar, Muhammed Mücahid. *Vehhâbilikte Tevhîd ve Şirk*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).
- Erul, Bünyamin. “Veda Haccı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 590-591. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Eygi, Mehmed Şevket. “Vehhâbîlere Dair”. (Eyüp Sabri Paşa. Tarih-i Vehhâbiyân. Haz. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992. İçinde).
- Eyüp Sabri Paşa. *Tarih-i Vehhâbiyân*. Haz. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Güner, Selda. *Osmanlı Arabistanı’nda kıyam ve tenkil: Vehhâbî-Suûdiler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

<sup>83</sup> <https://www.trthaber.com/haber/dunya/kabe-2035te-boyle-olacak-145985.html>

- Kâbe Fotoğrafi: (<https://www.trthaber.com/haber/dunya/kabe-2035te-boyle-olacak-145985.html>) 02.03.2020.
- Kandemir, Feridun. *Fahreddin Paşa'nın Medine Müdafaası*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2013.
- Koca, Ferhat. *İslam düşüncesinde seleflik*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Kurşun, Zekeriya. "Suudi Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 581-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri-Bozkurt, Nebi. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 311-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 572-575. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Umretü'l-kazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 153-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. *Keşfü's-şübühât*. Mekke: Mektebe ve Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadise, 1986/1406.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. *Kitâbü't-tevhîd*. Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 413-416. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, Azmi. "Şerîf Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Philby, H. Sr. J. B. *Arabia of the Wahhabis*. London: 1928.
- Philby, H. Sr. J. B. *The Hearth of Arabia*. London: 1922.
- Raymond, Jean. *Vehhâbiler'in ortaya çıkışı*. trc. Ramazan Adıbelli. Adana: Karahan Kitabevi, 2010.
- Şeker, Fatih. *Osmanlılar ve Vehhâbilik*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Şeyhülislam Hayderizade İbrahim Efendi. *Vehhâbilik*. haz. Osman Oral. Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2015.

## The Legislative Value of Excellency Prophet's Actions -Bedruddin al-Maqdisî Example-

Rıdvan KALAÇ\*

### Abstract

Both prophet's (pbuh) words and actions have been quite important since he was described as the personality who should be dependant to by all human kind in the book of Allah. The term "Sunnah" has been used for everything related to the Prophet of Allah such as his words, actions and all the things narrated as verdicts. From this perspective, Prophet's actions constitute a kind of sunnah accepted as the secondary basic source of Islam. Therefore, Prophet's actions forming a part of sunnah are one of the fundamentals of legislation. However, in terms of legislative values, all of Prophet's actions have not been evaluated in the same category. As a result of this, the legislative values of actions, in other words whether they are binding or not; or, which ones are binding, have always been the subject of controversy among the Islamic scholars. Not only hadith scholars but also fiqh scholars have been interested in this issue. One of the fiqh scholars is Bedruddîn al-Maqdisî (d. 773/1371). Bedruddîn, is the grandson of Abdulğani al- Maqdisî (d. 600/1203), known as al-Cemmâlî, and who was a famous hadith scholar. Bedruddîn, who had the prominent names of his era as his teachers, directed his scholarly work to hadith and fiqh and wrote works especially on fiqh method. In this manuscript, after Prophet's approaches related with his actions are presented, how Bedruddîn al-Maqdisî, a Hambeli sect scholar, and who is not much famous, tackled with the issue will be investigated within the context of his work, et-Tezkire fi Usûl'l-Fıkh, which has reached today.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Actions, Bedruddîn al-Maqdisî, Legislative Value.

## Hız. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-<sup>1</sup>

Rıdvan KALAÇ

### Öz

Allah'ın kitabında Hız. Peygamber'in (s.a.v.) insanlık için tabi olunması gereken bir şahsiyet olarak nitelendirilmesi durumu, sözlerinin yanında onun yapıp ettiği fiilleri de oldukça önemli kılmıştır.

\* Research Assistant Dr., University of Van Yuzuncu Yıl Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Hadith, Van, Turkey.  
Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Van, Türkiye.

r30kalac@gmail.com

ORCID 0000-0002-3527-2471

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 06 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa:** 215-229.

**Suggested ISNAD Citation:** Rıdvan Kalaç, "Hız. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 (Temmuz-July 2020), 215-229.

www.dergipark.org.tr

<sup>1</sup> Bu makale, 03-05 Nisan 2020 tarihleri arasında Gaziantep'te düzenlenen 5. Uluslararası GAP Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü tebliğ olarak sunulan "Bedruddin el-Makdisî'ye Göre Hız. Peygamber'in Fiilleri" başlıklı bildirisinin sonradan gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.



*Sünnet tabiri, Allah Resûlü'nden söz, fiil ve takrir olarak nakledilen her şey için kullanılmıştır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in fiilleri, İslâm dininin temel kaynaklarından ikincisi olarak kabul edilen sünnetin bir nevini teşkil etmektedir. Dolayısıyla sünnetin bir parçasını oluşturan Hz. Peygamber'in fiilleri, teşriide asıllardan biridir. Ancak teşriî değerleri bakımından Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamı aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Nitekim fiiller, teşriî değerleri diğer bir ifadeyle bağlayıcı olup olmadıkları ya da hangilerininin bağlayıcı olduğu gibi durumlar açısından İslâm âlimleri arasında eskiden beri tartışılan bir konu olmuştur. Bu tür konulara hadisçilerin yanı sıra fıkıh usûlcüleri de ilgi duymuştur. Bu usûlcülerden birisi ise Bedruddîn el-Makdisî'dir (ö.773/1371). Bedruddin, meşhur rical âlimi olan ve el-Cemmâlî nisbesiyle anılan Abdulğânî el-Makdisî'nin (ö.600/1203) torunudur. Döneminin önemli simalarından ilim tahsil eden Bedruddîn, ilmi mesaisini hadis ve fıkıha yönlendirmiş ve bilhassa fıkıh usulüne dair eserler kaleme almıştır. Bu makalede âlimlerin Hz. Peygamber'in fiilleriyle ilgili yaklaşımları genel hatlarıyla ortaya konulduktan sonra bir Hanbeli usûlcüsü olan ve pek şöhret bulamayan Bedruddîn el-Makdisî'nin meseleyi ele alışı, onun günümüze ulaşan tek eseri olan et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkıh çerçevesinde incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Fiiller, Bedruddin el-Makdisî, Teşriî Değeri.

## GİRİŞ

İslam hukukunda şer'i deliller hiyerarşisinde sünnet, Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Bu açıdan sünnet, İslâm hukukunda en fazla müracaat edilen delillerden biri olma hüviyetini taşımaktadır. Sözlük anlamı olarak hayat tarzı, izlenen yol, hal, tavır, gidişat, kanun, çığır, yöntem,<sup>2</sup> övgüye layık olan yol,<sup>3</sup> iyi veya kötü yol<sup>4</sup> gibi çeşitli manalara gelmektedir. Nitekim bir hadiste "Kim iyi bir sünnet edinirse onun ve onunla amel edecek olanların sevabı o kimseye ait olur. Kim de kötü bir yol (sünnet) edinirse onun ve onunla amel edecek olanların günahı da o kimseye ait olur."<sup>5</sup> buyurularak nitelik olarak iyi sünnetin yanında kötü sünnetin de olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Her ne kadar sünnet kavramı iyi veya kötü yol anlamına gelse de meşhur muhaddislerden Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (ö.388/998) de ifade ettiği üzere<sup>6</sup> daha çok iyi olan yol anlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup> Kur'an-ı Kerim'de ise sünnet kelimesinin genel olarak değişmez kanunlar için kullanıldığı görülmektedir.<sup>8</sup> Bunun yanında sünnetin özünde süreklilik, devam edegelen şey, devamlılık, ortaya konulan ve takip edilen uygulama gibi manalar mevcuttur.<sup>9</sup> Bu durumda sünnet, hadiseler karşısında sabit, değişmeyen ve

<sup>2</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 13: 225.

<sup>3</sup> el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğâ*, thk. M. İvaz Mur'ib, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 12: 210.

<sup>4</sup> Şerîf el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 125.

<sup>5</sup> Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Zekat", 1017.

<sup>6</sup> eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabi, (Riyad: Darü'l-Fadile, 1421/2000), 1: 185.

<sup>7</sup> el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 12: 210.

<sup>8</sup> Bkz., Âl-i İmrân, 3/137; Fatır, 35/43; Ahzâb, 33/38, 62.

<sup>9</sup> Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları- Şeybani Örneği*. (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015), 25-26.

devamlılık arz eden bir karakteri ifade etmektedir<sup>10</sup> ve sebat ile devamlılık sünnetin değişmeyen temel karakteristik özelliklerinden birisidir.<sup>11</sup>

Sünnet kelimesi ıstılahta ise hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve kelim gibi ilimlerde farklı anlamlar kazanmıştır. Ancak bu anlamların hepsi Hz. Peygamber ile ilişkilidir ve onun yolunu takip etme noktasında birleşmektedir.<sup>12</sup> Nitekim İslam'ın ilk yıllarından itibaren sünnet kelimesi, özel bir anlam kazanmış ve yine "tarik-yol" ve "siret-gidişat" manalarını muhafaza etmekle birlikte, bu anlamlar sadece Hz. Peygamber'in tarîk ve sîretine tahsis edilmiştir. Ancak Allah Resulü'nün tarîk ve sîreti anlamında kullanılan sünnet kelimesinin din ile ilgili olması sebebiyle, sözlükteki "kötü yol" manası ıstılahta yer bulmamış ve Hz. Peygamber'in sünneti söz konusu olduğu için sadece "övlmeye layık olan yol" anlamını muhafaza etmiştir.<sup>13</sup>

Çeşitli ilim dallarında muhtelif anlamlar kazanan sünnet kelimesinin ilgili ilim dallarında ihtiva ettiği temel anlamlar da dikkat çekicidir. Örneğin Fıkıh âlimlerine göre sünnet, farz ya da vacip derecesinde olmaksızın dini nitelikli olan ve şeran yapılması istenen fiildir. Bu durumda insan fiillerinin dini hükümlerini tespit etmeyi amaç edinen fıkıhçılar sünneti, farz veya vacip olmaksızın yapılması istenilen fiiller hakkında kullanmışlar ve fıkıh usûlcülerinin yaptıkları gibi bunu şer'i delillerden biri olarak değil de şer'i hükümlerden biri olarak kabul etmişlerdir.<sup>14</sup> Dolayısıyla fâkihlerin terminolojisinde sünnet; farz, vacip, mendup, haram ve mekruh gibi şer'i ahkâmın bir çeşidi olarak mütalaa edilmiştir. Bu açıdan sünnet, dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmadığı durumlar için kullanılır ve teklifi hüküm terminolojisinde mendubun en önemli bölümünü teşkil eder.<sup>15</sup>

Gayeleri delillerden kural elde etmek olan usûlcülerin terminolojisinde ise sünnet, şer'i hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder. Dolayısıyla fıkıh usûlcüleri, sünneti şer'i delil olması açısından ele almış<sup>16</sup> ve Hz. Peygamber'den Kur'an-ı Kerim dışında sadır olan ve şer'i hükme delil olabilecek nitelikte olan söz, fiil ve takrirler olarak tarif etmişlerdir.<sup>17</sup>

Kelâm âlimleri arasında ise sünnet, bid'atın mukabili olarak tavsif edilmiştir. Bu anlamda sünnet, Hz. Peygamber ve ashabının üzerinde olduğu ve takip ettikleri yoldur, bid'at ise bu yolu terk ederek başka yanlış yollara sapmaktır. Dolayısıyla bu durum-

<sup>10</sup> H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 24.

<sup>11</sup> Nitekim bir rivayette yer aldığına göre Hz. Aişe'ye "Hz. Peygamber'e en sevimli amel hangisidir?" diye sorulduğunda o, "Hz. Peygamber'e en sevimli gelen amelin alışkanlık haline getirilen ve devamlı olan" karşılığını vermiştir. Bkz., Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Rikâk", 18.

<sup>12</sup> Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 150-153.

<sup>13</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yay., 2013), 1-2.

<sup>14</sup> eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1: 186; Ayrıca bkz. Mustafa Harun Kiylik, "Hz. Peygamberin Teşriî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019): 157-158.

<sup>15</sup> Ferhat Koca, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 154-155; Bedir, "Sünnet", 38: 150-153; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012), 284.

<sup>16</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Kitâbü gâyetü'l-vüsûl şerhu lübbi'l-usûl*, (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 95; Bedir, "Sünnet", 38: 150.

<sup>17</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV Yay., 2018), 367; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 284.

da sünnet, itikadi bir hüviyet kazanmaktadır.<sup>18</sup> Sünnet ümmetin hâkim olan din anlayışını, karşıt terim olan bi'dat ise delalette olmayı ve yoldan sapmayı ifade eder.<sup>19</sup> Bunun için bazı kimselerin bi'dat ehlinden olduğu kabul edilirken, hakkında herhangi bir nass bulunsun veya bulunmasın, genel olarak Hz. Peygamber'in düşünce ve davranışlarına uygun bir hayat tarzı takip edenlerin ise sünnet ehlinden oldukları kabul edilir.<sup>20</sup>

Hadis usulüne dair eserlere bakıldığında hadisleri sıhhat açısından taksim edenler olduğu gibi, senedin kaynağı açısından veya hadisin metni açısından taksim edenler de olmuştur.<sup>21</sup> Bunun yanında sünnetin Hz. Peygamber'den sadır olması nedeniyle yapı olarak kavli, fiilî ve takrirî;<sup>22</sup> râvi sayısı bakımından ise mütevatir, meşhur ve ahad gibi çeşitli şekillerde tasnif edildiği görülür.<sup>23</sup> Ancak temel amaçları Hz. Peygamber'den nakledilmiş olan her şeyi tespit etmek olan muhaddis âlimlere göre sünnet, gerek peygamberliğinden önceki devreye, gerekse peygamberlik devresine ait olsun Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim dışındaki söz, fiil, takrirleri,<sup>24</sup> fiziki ve ahlâki özellikleriyle sîreti gibi Allah Resulü ile ilgili her şeydir.<sup>25</sup> Bu tanıma göre sünnet ve hadis birbirinin eş anlamlısıdır.<sup>26</sup> Aslında burada ifade etmek gerekir ki ilk dönemlerde hadis ve sünnet kavramları birbirlerinden farklı anlamlarda kullanılmış, Hicri dördüncü asırdan itibaren bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.<sup>27</sup> Diğer taraftan müteradif olarak kullanılan sünnet ve hadisin Müslümanlar için her zaman bağlayıcı anlamında ve konumunda kullanılmadığını hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla muhaddisler sünnet ve hadis malzemesini tespit ettikten sonra bunların bağlayıcılıkları üzerinde ayrıca durmuşlardır.

Yukarıda da görüldüğü üzere çeşitli ilim dallarında sünnete getirilen tariflerin en kapsamlısının muhaddislerin tarifi olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim hadisçilere göre Hz. Peygamberle ilgili nakledilen her şey, onun sünnetine dâhildir. Diğer taraftan gerek usûlcülerin gerekse de hadisçilerin sünnete getirdikleri tariflerden de anlaşıldığı üzere

<sup>18</sup> Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Tahkiku ma'ne's-sünne ve beyânü'l-haceti ileyh*, trc. Abdulvehhab Dihlevî, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1399), 24; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 43.

<sup>19</sup> Esasında bu anlayışın bir neticesi olarak İslâm'ın ilk yıllarında gerçekleştirilen fetihler neticesinde değişik inanç gruplarına sahip olan insanların İslâm coğrafyasının içine girmesiyle birlikte bazı bölgelerde hurafe ve bidatlerin zuhur ettiğini ve bu kavrayışların önüne geçmek için Kur'an ve Sünnette yer alan ve sahabenin benimsediği inançları ortaya koyan ve genel olarak "Kitabu's-Sünne" adıyla çeşitli risalelerin de bu vesileyle kaleme alındıkları görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 153-154.

<sup>20</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 2.

<sup>21</sup> Bu tasniflerin ayrıntıları hakkında geniş bilgi için bkz., Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015); İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015); Nevzat Tartı, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usûlü*, (Ankara: Otto Yay., 2015).

<sup>22</sup> Çakan, *Hadis Usûlü*, 26-29.

<sup>23</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Şihabuddin Ahmed, *Nüzhethü'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001), 37-66; Tâhir el-Cezâ'irî, Tâhir b. Muhammed, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beirut: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1995), 1: 107-169;

<sup>24</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min İmî'l-usûl fima yeteelleku bi efali'r-Resûl*, thk. Mahmud Salih Cabir, (Medine: el-Camiatu'l-İslâmiyye, 2011), 151-152; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 367.

<sup>25</sup> Tâhir el-Cezâ'irî, *Tevcihü'n-nazar*, 1: 37; Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâ'idu't-tahdis min fünûni mustalahi'l-hadis*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1961), 61; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 2; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 367.

<sup>26</sup> Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 367; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Kayhan Yay., 2017), 23; Hadis ve Sünnet kavramlarının tarihsel gelişimi hakkında ayrıca bkz., Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 26-29.

<sup>27</sup> Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 24-25; Sünnet kelimesiyle ilgili farklı kullanımlar hakkında ayrıca bkz., Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 21-23.

sünnet, yapı itibariyle kavli, fiilî ve takriri gibi çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi kavli sünnet, ikincisi fiilî sünnet, diğeri ise takriri sünnet adını alır. Bu çalışmaya konu olan fiilî sünnet, genel itibariyle Allah Resulü'nün yaptığı işler, davranışlar, hareketler ve uygulamalar demektir. Bu durumda Hz. Peygamber'e ait her hareket ve davranış, fiili sünnetin kapsamına dâhil olmaktadır. Bu fiil ve davranışların bağlayıcılık açısından teşriî değeri, fıkıh usûlcüleri başta olmak üzere âlimler arasında tartışma konusu olmuş ve dolayısıyla usûlcüler, Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcılık bakımından şu kısımlara ayırarak ele almışlardır:

1. Bir insan olarak yaptığı işler: Oturmak, kalkmak, yemek, içmek, uyumak gibi.
2. Herhangi bir maksat taşımayan adet ve alışkanlıklara bağlı işleri
3. İbadet ve taatle ilgili fiilleri
4. Kendisine mahsus fiilleri
5. Adet ve ibadet arasındaki davranış ve fiilleri
6. Maksatları anlaşılmayan mücerred fiilleri.<sup>28</sup>
7. Maksatları anlaşılmayan mücerred fiilleri.<sup>29</sup>

Hz. Peygamber'in tulumdan yapılmış su kapları kullanması, çizgili elbiseler giymesi gibi davranışları herhangi bir maksat taşımayan ve dönemin adet ve alışkanlıklarına bağlı fiillerdir. Bu şekildeki fiiller, sözlü olarak emredilmiş veya teşvik edilmişse şer'i bakımdan bağlayıcı olur. Aksi durumda bu tür fiiller bağlayıcı değildir. Diğer taraftan yeme, içme, uyuma, giyinme gibi Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı işler her ne kadar devamlı olsa da bu türden olan fiilleri mubah oluşuna delalet eder.<sup>30</sup>

Usûlcülere göre Hz. Peygamber'in ibadet ve taatle ilgili fiillerinde ise kendisine uyulması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu türden olan fiilleri namazın kılınma şeklini gösterdiği veya hac menasiklerini yerine getirmede bir model ortaya koyduğu için beyan niteliği taşır ve dolayısıyla ilgili fiiller bağlayıcı olur. Ancak dörtten çok evlilik yapmak, visal orucu tutmak gibi çeşitli fiiller sırf Hz. Peygamber'e mahsus fiiller olduğu için kendisine uyulmaz.<sup>31</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in ziraat, ticaret, savaş stratejisi, ordu tanzimi, hastalık tedavisi gibi dünya işleriyle ilgili yaptığı fiiller, sırf kendi görgü ve tecrübesine dayandığı için uyulması gerekmeyen davranışlar arasında yer alır. Çünkü bu davranışların teşriî bir kaynağı yoktur.<sup>32</sup>

Usûlcülerin belirttiğine göre Hz. Peygamber'in fiillerinin bir kısmı ise irade dışı ortaya çıkmaktadır. Örneğin sevinince yüzünün ay parçası gibi aydınlanması, tatlı veya ekşi şeyleri yerken yüzünün belirli şekiller alması, bir şeyden hoşlanmadığı zaman bu durumun

<sup>28</sup> Detaylı bilgi için bkz., Muhammed el-Arûsî Abdulkadir, *Efalu'r-Resûl ve delaletuha ale'l-ahkam*, (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1991), 193; Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995) 67-78; Dursun Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 32/3 (1996), 107-128.

<sup>29</sup> Detaylı bilgi için bkz., Muhammed el-Arûsî Abdulkadir, *Efalu'r-Resûl ve delaletuha ale'l-ahkam*, (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1991), 193; Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995) 67-78; Dursun Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 32/3 (1996), 107-128.

<sup>30</sup> Muhammed Süleyman el-Eşkâr, *Efalu'r-Resûl ve delaletuha ale'l-ahkami's-şer'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003), 1: 237.

<sup>31</sup> Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri", 70; Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 112-113.

<sup>32</sup> Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 111.

yüzünde belli olması, Hz. Hamza'nın katilinden hoşlanmaması irade dışı şeylere örneklerdir. Bunlar hüküm bakımından delil kabul edilmez. Fakat bunun yanında Hz. Peygamber'in bazı sevdiği ve sevmediği şeyler vardır ki bunlarda ona uymak gerekir. Çünkü Allah Resûlü bunları dinî bir saikle yapmaktadır. Onun yalanı, yalancıları, iftirayı, nifakı sevmemesi; temizlik yaparken veya ayakkabı ya da elbise giyerken sağ taraftan başlamayı sevmesi bunlara örnektir.<sup>33</sup>

Hülasa âlimler, Hz. Peygamber'in fiillerini çeşitli açılardan ele alarak incelemiş, fiillerin tamamını aynı kategoride değerlendirmemişlerdir. Bu konuyu bilhassa fıkıh usûlcüleri, eserlerinde önemli ölçüde tartışmışlardır. Bu usûlcü âlimlerden birisi de Bedruddin el-Makdisî'dir. Bu çalışmada, Hanbelî usûlcüsü olan Bedruddin el-Makdisî'nin konuyla ilgili yaklaşımı onun günümüze ulaşan tek eseri olan *et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkh* çerçevesinde ele alınacaktır. Hanbelî mezhebi tarihinde pek tanınmayan el-Makdisî'nin konuyla ilgili yaklaşımı ortaya konulmadan önce ilmi hayatı hakkında kısaca bazı bilgiler vermek uygun olacaktır.

### 1. Bedruddîn el-Makdisî'nin (ö.773/1371) Hayatı ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Bedruddîn Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Hasan b. Abdullah b. Abdulğani b. Abdilvahid'tir.<sup>34</sup> Bedruddîn el-Makdisî olarak şöhret bulan Hasan b. Ahmed, Hicri yedinci asrın sonlarında Dımaşk'ın Salihyye Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.<sup>35</sup> Meşhur muhad-dis ve rical âlimi Abdulğani el-Makdisî'nin torunu olan Bedruddîn el-Makdisî, daha çok hadis ve fıkıh alanında ön plana çıkmıştır. Bedruddîn aynı zamanda önemli bir Hanbelî usûlcüsüdür.<sup>36</sup>

Bedruddîn el-Makdisî, başta babası Ahmed b. Hasan ve amcası Şerefuddîn el-Makdisî olmak üzere Salihyye Mahallesi'nin ilmi atmosferinden faydalanarak ilk eğitimi-ni almıştır. Daha sonra ise İbn Teymiyye, İbn Kayyım, Zehebi, Takiyuddîn Süleyman b.

<sup>33</sup> el-Eşkâr, *Efalur-Resûl*, 1: 220-224; Nurullah Agitoğlu, "el-Mahsul Adlı Eseri Çerçevesinde Şafî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/17 (2017/2), 51-62.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd, (Hindistan: Meclisü Dâire'l-Maârifil-Usmaniyye, 1972), 2: 111; a.mlf., *İnbâ'ül-ğumr bi-ebnâ'i'l-umr*, thk. Hasan Habeşi, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1969-1998), 1: 25; İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Erşed fi zikri ashabi'l-imam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymîn, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 1: 315-316; el-Uleymî, Muciruddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-Menhecül-Ahmed fi terâcimi ashabi'l-İmam ahmed*, thk., Abdulkadir el-Arnaûd, (Beyrut: Dâru Sadr, 1997), 5: 141; İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd-Mahmûd el-Arnaûd, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993), 8: 390; İbnü'l-Mibred, Cemaluddin Yusuf, *el-Cevherü'l-Münaddad fi Tabakâti Müteahhirî ashâbi Ahmed*, thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymîn, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2000), 25-26; İbn Râfi', Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi', *el-Vefeyât*, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs-Beşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2: 391; İbnü'l-İrâkî, Veliyuddîn Ebu Zur'a Ahmed b. Abdirrahim, *ez-Zeyl alâ'l-iber fi haberi men gaber*, thk. Salih Mehdi Abbas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 339; en-Necdî, Muhammed b. Abdullah b. Humeyd, *es-Suhûbu'l-vâbile alâ derâihi'l-hanâbile*, thk. Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1: 351; et-Tarikî, Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemu musannafâti'l-hanâbile*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vatanî, 2001), 4: 171.

<sup>35</sup> Bedruddîn el-Makdisî, el-Hasan Bedruddîn İbn Abdulğani, *et-Tezkire fi usuli'l-fikh*, thk. Nâci es-Suveyd, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), Muhakkikin girişi, 6.

<sup>36</sup> İbn Müflih, *el-Maksad*, 1: 316; el-Uleymî, *el-Menhec*, 5: 141-142; İbn İmâd, *Şezerât*, 8: 390; İbn Mibred, *el-Cevherü'l-münaddâd* 25-26; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl alâ'l-iber*, 339; en-Necdî, *es-Suhûbu'l-vâbile*, 1: 352; Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, Muhakkikin girişi, 6; Âl İbrahim, Abdullah İbrahim, "A'lamu'l-Hanâbile fi Usûli'l-Fıkh", *Mecelletü Camiati'l-İmam Muhammed b. Süud el-İslamiyye*, sy. 16, yıl: 1996, 41.

Hamza gibi Dımaşk'ın meşhur bazı muhaddislerinden hadis dinlemiştir.<sup>37</sup> Kaynaklarda hakkında sınırlı bilgilerin yer aldığı Bedruddîn el-Makdisî'nin, ilmi mesaisini hadis ve fıkha yönlendirdiği ve hadis ile fıkıh dersleri icra ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Şam Emeviyye Camii'nde imam hatiplik görevi ifa etmiş ve bu camide hadis ve fıkıh dersleri icra etmiştir.<sup>38</sup> Salihyye'de Hicri 773 yılının Şaban ayında vefat etmiş ve Kasiyun Dağı'nda bulunan aile mezarlığına defnedilmiştir.<sup>39</sup>

Bedruddîn el-Makdisî *et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkh* ve bu eser üzerine *Şerhu't-Tezkire* adında iki eser kaleme almıştır.<sup>40</sup> Kaynaklar onun bu eserler dışında kaleme aldığı herhangi bir eserden bahsetmemektedir. Bunlardan *et-Tezkire* isimli eseri günümüze ulaşabilmiştir. *et-Tezkire*, hadis ilmi açısından da önemli bir çalışmadır. Eserde "Kitabu'l-Ahbâr" diye bir bölümün var olması<sup>41</sup> ve müellifin bu bölümde hadis usûlü ile ilgili bazı önemli konuları ele almış olması bizlere söz konusu müellifin hadis anlayışı hakkında bir fikir sunmaktadır. Diğer taraftan *et-Tezkire*, oldukça muhtasar bir şekilde kaleme alınmıştır. Müellif usûl konularının neredeyse hepsinden özetle bahseder ve konuları ele alırken bazen diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer verir. Ele aldığı konuları bablara, babları da fasıllara bölerek işleyen müellif, tanımlamalara önem vererek konulara dair kavramların ıstılahi anlamlarını da zikreder. Eser, 2011 yılında Beyrut'ta Nâci es-Suveyd tahkikiyle el-Mektebetü'l-Asriyye tarafından neşredilmiştir.

Şimdi *et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkh* eseri çerçevesinde Bedruddin el-Makdisî'nin bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in fiillerine dair yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

## 2. Bedruddîn el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı

Bedruddin el-Makdisî'nin fiili sünnetlerle ilgi yaklaşımına yer vermeden önce onun kavli ve takrirî sünnetlerle ilgili yaklaşımına ana hatlarıyla yer vermek gerekir. Esasında sünnet konusu, muhaddisler kadar fıkıh usûlcüleri tarafından da tartışılmıştır. Bir Hanbelî usûlcüsü olan Bedruddîn el-Makdisî, kendine has bir yöntem ile öncelikle "Bâbu Ahkami Ef'ali'n-Nebî" başlığı altında sünnetle ilgili bazı konuları ele almış daha sonra "Bâbu Ahkâmî'l-Ahbâr" başlığı altında ise haberlere dair bazı konulara değinmiştir.

Sünnetle ilgili mevzuları önemli ölçüde tartışan Bedruddin el-Makdisî, sünnetin sadece Hz. Peygamber'e özgü olduğunu, sahâbe ile tabiînin sözleri ve uygulamalarının mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesinin kapsamına dâhil edilmemesi gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ona göre sünnet, şer'î bir hüküm elde etmek için Hz. Peygamber'den sadır olan ve delil olma niteliği taşıyan söz, fiil ve takrirlerden ibarettir.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2: 111; a.mlf., *İnbâu'l-ğumer*, 1: 25; İbn Müflih, *el-Maksad*, 1: 316; el-Uleymî, *el-Menhec*, 5: 142; İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2: 391; İbnu'l-İrâkî, *ez-Zeyl alâ'l-İber*, 339; en-Necdî, *es-Suhûbu'l-vâbile*, 1: 352; Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, Muhakkikin girişi, 6.

<sup>38</sup> İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumer*, 1: 25; İbn İmâd, *Şezerât*, 8: 390; el-Uleymî, *el-Menhec*, 5: 142; İbn Mibred, *el-Cevherü'l-münaddâd*, 25-26; İbnu'l-İrâkî, *ez-Zeyl alâ'l-İber*, 339; en-Necdî, *es-Suhûbu'l-vâbile*, 1: 352; Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, Muhakkikin girişi, 6; et-Tarîkî, *Mu'cemu Musannafât*, 4: 171.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumer*, 1: 25; el-Uleymî, *el-Menhec*, 5: 142; İbn İmâd, *Şezerât*, 8: 390; İbn Müflih, *el-Maksad*, 1: 316; İbn Mibred, *el-Cevherü'l-münaddâd*, 26; İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2: 391; İbnu'l-İrâkî, *ez-Zeyl alâ'l-İber*, 339; en-Necdî, *es-Suhûbu'l-vâbile*, 1: 352.

<sup>40</sup> Âl İbrahim, "A'lamu'l-Hanâbile fi Usûli'l-Fıkh", 41; et-Tarîkî, *Mu'cemu musannafât*, 4: 171-172.

<sup>41</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 53-63.

<sup>42</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49.

Bu durumda ona göre sünnetin kapsamı Hz. Peygamber'den nakledilen kavli, fiilî ve takrirî hadislerdir.

Bedruddin el-Makdisî'ye göre yapısal özelliği açısından sünnetin bir nevini oluşturan kavli hadislerin içerdiği emir ve nehiyeler, ilke olarak Kur'an-ı Kerim ayetleri gibi bağlayıcı olup Müslümanların mutlak olarak bunlara ittiba etmesi gerekmektedir.<sup>43</sup> Buradan hareketle Bedruddîn el-Makdisî'ye göre kavli sünnetin içerdiği emir ve nehiyelerin vucûb ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Bedruddin el-Makdisî'ye göre yapısal olarak sünnetin bir diğer nevini takriri hadisler oluşturmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in takrirleri ve taşıdığı hüküm değeri şu şekildedir:

İkrar, Hz. Peygamber'in huzurunda yapılan bir fiile ses çıkarmaması ve fiili işleyen kimseyi kınamaması durumudur. Bu durumda söz konusu ikrarlar, sünnet olup hüküm bakımından ibaha niteliği taşır. Nitekim Hz. Peygamber'in dinen münker olan bir fiili onaylaması düşünülemez. Bedruddîn el-Makdisî, sünnet çeşitlerinden olan ikrara, Halid b. Velid'in Hz. Peygamber ile birlikte bir mecliste kendilerine keler denilen bir kertenkele eti ikramını örnek göstermiştir.<sup>44</sup> Rivâyete göre Hz. Peygamber, bu hayvanın etini yemekten hoşlanmadığını ifade etmiştir. Hadisin devamında Hâlid b. Velid şöyle demiştir: "*Ben kelesi önüme çekerek bir güzel yedim. Allah Resûlü de bana bakıyordu. Ama beni bundan nehyetmedi.*"<sup>45</sup>

Sünnetin bir diğer çeşidi olan fiili hadislerin hüküm değeri ve bu fiillere mutlak olarak ittiba edilip edilmeyeceği hususu, âlimler tarafından çokça tartışılmış ve bu konuda âlimler farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.<sup>46</sup> Birçok usûlcünün usul-i fıkha dair eserlerinde bu konu üzerinde durduğu gibi Bedruddîn el-Makdisî de bu konuyu ele almıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in fiilleri bağlayıcılık açısından çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Hz. Peygamber'in fiilleri, teşriî değeri bakımından bazı durumlarda vâcib, bazısında müstehap bazısında ise mendup bir hüküm ifade eder. Hz. Peygamber'in fiilleri aslında tek başına bağlayıcı bir otoriteye sahip değildir. Ancak bu fiiller çeşitli karinelerle desteklendiğinde kesin bağlayıcılık arz eder ve onlara ittiba etmek vacip olur. Bu durumda Bedruddîn el-Makdisî'ye göre Hz. Peygamber'in fiili vacip, mübah, mendup gibi hangi sıfatla meydana geldiyse o sıfata göre ittiba etmek gerekir.<sup>47</sup>

Bedruddîn el-Makdisî Hz. Peygamberin fiillerini; Kur'an'da mücmel yani genel beyan ifade eden ayetleri açıklamak amacıyla ortaya çıkan fiiller, Hz. Peygamber'in hangi sıfat ile yaptığı bilinmeyen ancak dinî vecibeler dışında ibadet amacıyla (kurbiyet) yaptığı fiiller ve Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yapmış olduğu fiiller şeklinde üç grupta

<sup>43</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49.

<sup>44</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 51.

<sup>45</sup> Müslim, "Sayd", 7.

<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü hakkında geniş bilgi için bkz., Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008; İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *AÜİFD*, XXXVII, (1997), 191-199; Hacıoğlu, Nejla, "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2014): 165-189; Mazin İsmail Haniye, "Hz. Peygamber'e Cibilli Fiilerinde Tâbi Olma", (trc. Erdoğan Sarıtepe), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2010): 343-362.

<sup>47</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49.

incelemiştir.

Bedruddîn el-Makdisî bu maddeleri şu şekilde açıklamaktadır.

**a. Kur'an'da mücmel yani genel beyan ifade eden ayetleri açıklamak amacıyla ortaya çıkan fiilleri:**

Bu türden olan fiiller vucûb, nedb veya ibâha gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber'in bazı fiilleri Kur'an-ı Kerim'in mücmel ayetlerini açıklamaktadır ve bu fiiller Kur'an'ın tamamlayıcısı addedilir. Bu durumda fiiller hangi mücmel ayeti açıklamışlarsa o ayetin hükmünü alırlar. Yani fiilin hükmü mücmel olan ayetin hükmüne tabidir. Mücmel olan ayetin hükmü vacip ise Hz. Peygamber'in bu ayetle ilgili onu açıklayan fiilleri vacip olur. Mücmel olan ayetlere, namazın kılınmasını emreden ayetleri örnek göstermek mümkündür. Hz. Peygamber'in namazın kılınma şeklini gösteren fiilleri bu ayet kapsamında vucûb gerektirir. Çünkü Allah Resûlü bu fiilleriyle dinî bir vecibe olan namazın kılınma şeklini göstermiştir ve yapmış olduğu bu eylem, sözlü bir emrin nasıl yapılacağını gösterdiği için asıl olan emrin hükmünü alır. Ayrıca mücmel olan ayetin hükmü mendup veya müstehap ise söz konusu fiiller de mendup veya müstehap olur.<sup>48</sup>

**b. Hz. Peygamber'in hangi sıfatla yaptığıının bilinmediği ancak dinî vecibeler dışında ibadet amacıyla (kurbiyet) yaptığı fiilleri:**

Bedruddîn el-Makdisî'ye göre Hz. Peygamber'in fiilini hangi sıfata dair yaptığı yani vacip mi mübah mı mendup mu olduğu bilinmediği durumlarda mezkûr fiile bakılır. Şayet Hz. Peygamber, fiili dinî vecibeler dışında ibadet amacıyla (kurbiyet) yaptıysa, söz konusu fiile ittiba etmek vacip olur. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Malikîler'in çoğu da bu görüştedir. Ancak Hanefîler bu fiile uymanın müstehap olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'âriyeler ve Hanbelî usûlcülerden Ebu'l-Hattab el-Kelvezânî (ö.510/1116) ise Hz. Peygamber'in fiili hangi sıfatla yaptığıının bilinmediği durumlarda işin hakikati anlaşıluncaya kadar o fiili yapmayıp tevakkuf etmek ve başka bir delil aramak gerektiğini savunmuşlardır. Şafiî âlimlerden her üç görüşü savunanlar da olmuştur. Bu fiillerin vacip veya müstehaplığı ifade ettiği görüşünü benimseyenler olduğu gibi tevakkuf etmenin gerekliliğini savunan Şafiî âlimler de olmuştur.<sup>49</sup>

Bedruddîn el-Makdisî'ye göre Hz. Peygamber'in ibadet amacıyla yaptığı fiillerin vacip olduğuna dair en önemli delil şu ayetlerdir:

*"Hz. Peygamber size neyi getirdiyse onu hemen alın, neyi size yasak kıldıysa ondan hemen vazgeçin."*<sup>50</sup>

*"Şüphesiz, sizin için ve Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar için Allah Resûlü'nde güzel bir örnek vardır."*<sup>51</sup>

*"İşte bu benim dosdoğru yolumdur. Artık ona uyun, başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip onun yolundan ayırır."*<sup>52</sup>

Bedruddîn el-Makdisî, Hz. Peygamber'in ibadet amacıyla yaptığı fiillerinin sahâbe

<sup>48</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49.

<sup>49</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49.

<sup>50</sup> el-Haşr, 59/7.

<sup>51</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>52</sup> el-En'am, 6/153.



arasında taşıdığı vucûbiyet hükmüne dair birkaç örneğe de yer vermiştir. Nakledildiğine göre sahâbe, inzal olmadan cinsel birlikteliğin gusül gerektirip gerektirmediği konusunda ihtilafa düşmüş, öyle ki durum Hz. Aişe'ye intikal etmiştir. Hz. Aişe bu durum hakkında "Sünnet yerleri birbirine kavuştuğu zaman gusül vacip olur. Ben ve Allah Resûlü bunu yaptık ve guslettik."<sup>53</sup> demiş ve sahâbe Hz. Peygamber'in fiili olan bu sünnetle vacip olarak amel etmişlerdir. Aynı şekilde Ebû Hureyre'nin nakletmiş olduğu kavli hadislerden olan "cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucu yoktur."<sup>54</sup> hadisi sahâbe arasında ihtilafa neden olmuştur. Ancak durum Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye nakledildiğinde ikisi "Hz. Peygamber bazen hanımlarıyla yatar ve cünüp olarak sabahlardı. Daha sonra yıkanır ve orucunu tutmaya devam ederdi."<sup>55</sup> diye cevap vermişler, sahâbe de fiili olan bu sünnetle vacip olarak hemen amel etmiş ve Ebu Hureyre'nin nakletmiş olduğu kavli hadisin mensuh olduğuna hükmetmişlerdi.<sup>56</sup>

### c. Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yapmış olduğu fiiller:

Bu fiiller insanların tümünün ihtiyaç duyduğu ve her gün yaptığı fiillerdir. Yemek, içmek, elbise giymek, uyumak, oturmak bu türden fiillerdir. Hz. Peygamber'in bu tür fiillerinin bizler için vacip fiiller olmadığı açıktır. Nitekim bu fiiller ibahaya delalet eder.<sup>57</sup> Bedruddîn el-Makdisî, Hz. Peygamber'in bu türden olan fiillerinin beşerî fiiller olduğunu ve bu fiillerinde doğal beşerî ihtiyaçlar dışında kurbiyet gibi herhangi bir amaç taşıyıp taşımadığı hususunun bilinmediğini ifade etmiştir. Bedruddîn el-Makdisî, doğal ve beşerî ihtiyaçlara ilaveten mescidin yanında Hz. Peygamber'in sağ eliyle sadaka vermesini de bu kabil fiillerden kabul etmiştir. Ona göre mescidin kapısında sağ eliyle tasadduk etmesi gibi bir şeyin Hz. Peygamber tarafından yapıldığının tespit edilmesi en azından o şeyin ibâhaya delalet ettiğini yani mubah sayıldığını gösterir. Ayrıca sadaka noktasında Hz. Peygamber'e uymak için zorunlu olarak mescidin kapısında sağ elle tasadduk etmek gerekmez. Mescidin dışında sol elle yapılan tasadduk da Hz. Peygamber'i örnek alma kapsamına girmektedir.<sup>58</sup>

Bedruddîn el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in fiilleriyle ilgili yapmış olduğu bu taksiminden, onun Hz. Peygamber'in tüm fiillerini aynı nitelikte değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Üç kategoride sınıflandırmış olduğu fiillerin ilkinin bağlayıcılığının mücmel ayetin hükmüne tabi olduğu; ikinci kategorideki fiillerin bağlayıcı olup vucûb gerektirdiği; üçüncü kategorideki fiillerin ise beşerî ihtiyaçlar neticesinde ibaha gerektirdiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bedruddîn el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in fiilleri kapsamında ele aldığı bağlayıcılık hususunun, İslâm âlimleri tarafından daha ziyâde sünnetin bağlayıcılığı başlığı altında ele alındığını söylemek gerekir.

### 3. Bedruddîn el-Makdisî'ye Göre Hz. Peygamber'in Fiilleriyle Sözlerinin Tearuzu Meselesi

Hz. Peygamber'den nakledilen kavli ve fiilî hadislerin birbiriyle tearuz etmesi

<sup>53</sup> Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), "Tahâret", 80; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Teyemmüm", 111.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 42: 327.

<sup>55</sup> Buhârî, "Savm", 22; Tirmizî, "Savm", 63.

<sup>56</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 49-50.

<sup>57</sup> Şimşek, *Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, 115; Hacıoğlu, "Cessas'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", 185-186.

<sup>58</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 50.

durumunda hangisinin esas alınacağı âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bedruddîn el-Makdisî'ye göre Hz. Peygamber'in sözleriyle fiillerinin tearuz etmesinde iki durum gerçekleşir:

### 1. Söz ve fiillerin her bakımdan birbiriyle tearuzu:

Hz. Peygamber'in sözleriyle fiillerinin her bakımdan çelişmesi durumunda öncelikli çözüm tarihe başvurmaktır. Eğer sözle fiilin tarihi bilinirse sonra gelen önceki için nâsîh olur. Ancak eğer tarih bilinmez ise nâsîh ve mensuh olan bilinemez. Bu durumda Bedruddîn el-Makdisî, kavî hadislerin fiilî hadislerle takdim edileceğini, dolayısıyla sözlü hadislerle amel etmenin daha evlâ olacağını ifade etmiştir. O, Şafiîlerin böyle durumlarda fiilî hadislerin kavî hadislerle takdim edileceği görüşünü benimsediklerini ifade etmiş ve bunların yapmış olduğu takdimin doğru olmadığını savunmuştur. Bedruddîn el-Makdisî, sözün fiile takdim edilme nedenlerini şu şekilde açıklamıştır:

a. Öncelikle söz yani kavî hadisler başka vasıtaya gerek kalmadan tek başına vacip mi mendup mu müstehap mı olduğuna dair hüküm ifade eder. Ancak bu durum fiilî hadisler için geçerli değildir. Nitekim fiiller, vasıtayla içermiş oldukları hükme delalet ederler. Dolayısıyla vasıtasız bir şekilde hüküm ifade edenle amel etmek daha uygundur.

b. Kavî hadislerin bizi bir konuda kapsayıp kapsamadığını, dolayısıyla bir şeyle mesul tutup tutmayacağı noktasında şüphe etmeyiz. Ancak fiilî hadislerin bizi ilgili hususta mükellef tutup tutmamasına şüphyle yaklaşırız. Bu durumda kesin hüküm bildiren şeyle amel etmek bir başka deyişle sözü fiile takdim etmek daha uygun düşer.<sup>59</sup>

### 2. Söz ve fiillerin bazı yönlerden birbiriyle tearuzu:

Bedruddin el-Makdisî söz ve fiillerin her bakımdan değil de bazı yönlerden tearuzu durumunun da vâki olabileceğine dikkat çekmiş ve buna örnek olarak Hz. Peygamber'den nakledilen "Büyük veya küçük abdest bozmak için helaya gittiğinizde kibleyi arkanıza veya karşınıza almayın"<sup>60</sup> sözlü hadisini zikretmiştir. Ancak el-Makdisî'nin kaydettiğine göre Hz. Peygamber'in evinde kibleye dönük bir vaziyette ihtiyacını giderdiği tarihen sabit olmuştur. Bedruddîn el-Makdisî burada kavî hadislerle Hz. Peygamber'in fiilinin tearuz ettiğini ifade etmiştir. Ona göre bu durumda fiili esas almak gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'e ittiba etmeyi ve örnek almayı emreden ayetlerle birlikte Hz. Peygamber'in def-î hacetle ilgili fiili, nehyetmeye dair kavî hadislerinden daha has ve özel bir hüküm ifade etmektedir.

Bu durumda Bedruddîn el-Makdisî, emir kiplerinin nehiylerden daha has olduğuna hükmetmiştir. Nitekim kavî hadiste Hz. Peygamber'in kibleye dönülmemesi yönündeki sözünü nehiy kapsamında değerlendiren el-Makdisî, Hz. Peygamber'in fiilini ise emir kapsamında değerlendirmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in fiili olan emir, nehiy olan sözünden daha özel bir durum ifade eder. Hz. Peygamber'in nehye dair sözü açık alanlar veya çöl gibi ev dışındaki yerler için olup bu da genel bir hüküm ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'in evinde yapmış olduğu bu fiil, sadece kapalı yerlere yani evlere yönelik özel bir durumdur. Bu durumda Hz. Peygamber'in fiilini takdim edip onunla amel etmek daha uygun olur.<sup>61</sup>

Netice olarak Bedruddin el-Makdisî, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı

<sup>59</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 50.

<sup>60</sup> Buhârî, "Salât", 7; Müslim, "Tahâret", 17.

<sup>61</sup> Bedruddîn el-Makdisî, *et-Tezkire*, 50-51.

meselesini önemli ölçüde tartışmıştır. O, Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcılık açısından aynı görmemekte, bu fiillerin durumuna bakılarak hükmünün belirleneceğine kail olmaktadır. Filleri bağlayıcılık açısından üçe ayıran el-Makdisî, birinci kategorideki fiillerin bağlayıcılığının beyan ettiği ayetin hükmüne bağlı olduğunu, ikinci kategorideki fiillerin mutlak anlamda bağlayıcı olup vucûb gerektirdiğini, üçüncü kategorideki fiillerin ise Hz. Peygamber'in beşer tabiatının gereği olduğunu ve dolayısıyla bu fiillerin bağlayıcılığının olmadığını savunmaktadır.

### SONUÇ

Sünnetin bir nevini oluşturan fiil ve bu fiillerin bağlayıcılığı önemli bir konudur. Bunun için teşriî değerleri bakımından Hz. Peygamber'in fiilleri, fıkıh usûlcüleri başta olmak üzere âlimler arasında eskiden beri tartışma konusu olmuştur. Usûlcüler genel olarak Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığını bir beşer olarak yapıp ettiği fiiller, belli bir maksadı olmayıp adet ve alışkanlıklara bağlı fiiller, İbadet ve kurbet ile ilgili fiiller, kendisine has fiiller ve maksatları anlaşılmayan mücerred fiiller gibi çeşitli ölçütlere dayanarak tespit etmeye çalışmışlardır.

Fiillerin bağlayıcılığını tartışan âlimlerin arasında fıkıh usûlcüleri de yer almıştır. Bu usûlcülerden birisi ise Bedruddin el-Makdisî'dir. Meşhur muhaddis ve rical âlimi Abdulğani el-Makdisî'nin torunu olan Bedruddîn el-Makdisî, tarihte çok fazla tanınmayan bir Hanbelî fıkıh usûlcüsüdür. İlmi mesaisini hadis ve fıkıha verip İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Zehebi gibi dönemin önde gelen âlimlerden hadis öğrenen Bedruddîn el-Makdisî, fıkıh usulünde *et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkıh* adında bir eser kaleme alarak Hanbeli usûl geleneğindeki yerini almıştır. Müellif oldukça muhtasar bir şekilde kaleme aldığı *et-Tezkire*'sinde, fıkıh usulü eserlerinde değinilen konuların çoğundan efradını cami ağıyarını mani olacak şekilde bahsetmiştir.

Bedruddin el-Makdisî bu eserde sünnetle ilgili mevzuları da önemli önemli ölçüde tartışmıştır. O, sünnetin sadece Hz. Peygamber'e özgü olduğunu, sahâbe ile tabînin sözleri ve uygulamalarının mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesinin kapsamına dâhil edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre sünnet, sadece Hz. Peygamber'e özgü olup onun söz, fiil ve takrirlerinden müteşekkildir. Bu durumda hadisler sünnetin veri tabanını oluşturur ve sünnetin kapsamı Hz. Peygamber'den nakledilen kavli, fiili ve takiri hadislerdir. Ona göre sünnetin bir nevini oluşturan kavli hadislerde yer alan emir ve nehiyeler vucûb ifade eder. Hz. Peygamber'in takrirleri ise mutlak anlamda ibaha gerektirir.

Bedruddin el-Makdisî'ye göre Hz. Peygamber'in fiilleri, bağlayıcılık bakımından mutlak anlamda vucûb gerektirmez, duruma göre hüküm ifade eder. Nitekim o, Hz. Peygamber'in fiillerini teşriî değeri bakımından üç kısma ayırarak incelemekte ve tüm fiilleri aynı nitelikte değerlendirmemektedir. Üç kategoride sınıflandırmış olduğu fiillerin ilk kategorisinin bağlayıcılığı, mücmel ayetin hükmüne tabidir. Bu durumda mücmel olan ayetin hükmü vacip ise namazın kılınma şeklini gösteren fiillerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ayetle ilgili fiilleri de vacip olur. Ancak mücmel olan ayetin hükmü mendup veya müstehap ise söz konusu fiiller de mendup veya müstehap olur.

Bedruddin el-Makdisî'ye göre ikinci kategoride yer alan fiiller, teşriî bakımından bağlayıcı olup vucûb gerektirir. Bunlar, Hz. Peygamber'in hangi sıfat ile yaptığı bilinmeyen ancak dinî vecibeler dışında ibadet amacıyla yaptığı fiillerdir. Üçüncü kategorideki fiiller ise Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yapmış olduğu fiillerdir. Yemek,

içmek, elbise giymek, uyumak, oturmak gibi beşeri ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkan bu fiillerin herhangi bir bağlayıcılığı yoktur, ibaha gerektirir.

Hz. Peygamber'in kavli ile fiillerinin tearuz etmesi vâkidir. Bedruddîn el-Makdisî'ye göre kaviller ile fiillerin her bakımdan tearuz etmesi durumunda tarih bakımından en son gerçekleşen nasih, diğeri ise mensuh olur. Ancak tarih bilinmez ise nasih ve mensuh belirlenemeyeceğinden kaviller mutlak anlamda fiillere takdim edilir ve onlarla amel edilir. Kaviller ile fiillerin bazı açılardan tearuz etmesi durumunda ise, fiiller kavillere takdim edilir. Çünkü fiiller bu durumda daha has ve özel hüküm ifade ederler.

Sonuç olarak Bedruddîn el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in fiilleri kapsamında ele aldığı bağlayıcılık hususunun, İslâm âlimleri tarafından daha ziyâde sünnetin bağlayıcılığı başlığı altında ele alındığını söylemek gerekir. Diğer taraftan Bedruddin el-Makdisî'nin fiillerin bağlayıcılığı hakkında benimsediği yaklaşımının genel olarak usûlcülerin yaklaşımlarıyla paralellik arz ettiğini sözlerimize eklememiz gerekir.

#### KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah. "el-Mahsul Adlı Eseri Çerçevesinde Şafiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/17 (2017/2): 51-62.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.

Âl İbrahim, Abdullah İbrahim, "A'lamu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletü Camiati'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye*, sy. 16, yıl: 1996.

el-Arûsî, Muhammed Abdulkadir, *Efalu'r-Resûl ve delaletuha ale'l-ahkam*. Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1991.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012.

Aygün, Dursun. "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri". *Diyanet İlmî Dergi*. 32/3 (1996): 107-128.

Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bedruddîn el-Makdisî, el-Hasan Bedruddîn İbn Abdulğani, *et-Tezkire fi usuli'l-fıkh*. thk. Nâci es-Suveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993.

el-Cürcânî, Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015.

Çelebi, İlyas, "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fîma yeteelleku bi efali'r-Resûl*. thk. Mahmud Salih Cabir, Medine: el-Camiatu'l-İslâmiyye, 2011.

el-Eşkâr, Muhammed Süleyman, *Efalu'r-Resûl ve delaletuha ale'l-ahkami's-Şeriyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğâ*. thk. M. İvaz Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

Güleç, Hasan. "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. IX (1995): 67-78.

- Hacıoğlu, Nejla. "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2/2 (2014): 165-189.
- Haniye, Mazin İsmail. "Hz. Peygamber'e Cibilli Fiilerinde Tâbi Olma". (trc. Erdoğan Sarıtepe), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1 (2010): 343-362.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabuddin Ahmed, *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yanî miyeti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd, Hindistan: Meclisü Dâirei'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1972.
- İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1969-1998.
- İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashabi'l-imam Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Râfî', Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Râfî', *el-Vefeyât*. nşr. Sâlih Mehdi Abbâs-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbnu'l-İrâkî, Velîyuddîn Ebu Zur'a Ahmed b. Abdîrrahim, *ez-Zeyl alâ'l-'iber fi haberi men gaber*. thk. Salih Mehdi Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- İbnü'l-Mibred, Cemaluddin Yusuf, *el-Cevherü'l-münaddad fi tabakâti müteahhiri ashâbi Ahmed*. thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2000.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1961.
- Kıyık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamberin Teşriî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019): 154-194.
- Koca, Ferhat, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara: TDV Yay., 2013.
- Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2017
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1991.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdullah b. Humejd, *es-Suhûbu'l-vâbile alâ derâihi'l-hanâbile*. thk. Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- en-Nedvî, Seyyid Süleyman, *Tahkiku ma'ne's-sünne ve beyânü'l-haceti İleyh*. trc. Abdulvehhab Dihlevî, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1399.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları- Şeybani Örneği-*, İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabi, Riyad: Darü'l-Fadile, 1421/2000.
- Şimşek, Murat, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, (Selçuk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008
- Tâhir el-Cezâ'irî, Tâhir b. Muhammed, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr.

- Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1995.
- et-Tarîkî, Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemu musannafâti'l-hanâbile*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vatanî, 2001.
- Tartı, Nevzat, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usûlu*, Ankara: Otto Yay., 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yay., 2018.
- el-Uleymî, Mucîruddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-Menhecü'l-Ahmed fi terâcimi ashabi'l-imam Ahmed*. thk., Abdulkadir el-Arnaûd, Beyrut: Dâru Sadr, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *AÜİFD*, XXXVII (1997): 191-199.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul: MÜİFAV Yay., 2015.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed, *Kitâbü gâyetü'l-vüsûl şerhu lübbi'l-usûl*, Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, ts.

## The Meanings Loaded in The Word of “Alak” in The Tafsir Tradition and The Effect of Modern Scientific Developments on This

Murat SARIGÜL\*

### Abstract

In the first descending verses, “He created man from alaq” (al-Alak, 96/2), the phrase 'alaq' has attracted attention since the first time, and about this word not frequently used in everyday language was not given detailed explanation in tafsirs. As a result of technical advances in the 20th century, the stages of human life in the womb and the medical developments made, the new findings in the nature of 'alaq' in the verse have opened new horizons on the laconic aspect of this word.

The interpretations made on these and other verses about creation accompanied by scientific findings have brought about the spread of the scientific interpretation and the critics of whether this understanding has progressed in a correct tafsir method.

In this study, how the word 'alaq' was given meaning in tafsirs and Qur'an meanings today was examined extensively and as a result it is founded that the second meaning of the word which was not taken into consideration in the historical process reflects the nature of the word 'alaq'. In this study, it has been tried to contribute to the maturation of some methodical approaches around scientific tafsir in the context of 'alak' example.

**Keywords:** Tafsir, Koran, Alaq, Genesis, Embryo, Congealed Blood, Bloodsucker.

## Tefsir Geleneğinde “Alak” Kelimesine Yüklene Anlamlar ve Modern Bilimsel Gelişmelerin Buna Etkisi

Murat SARIGÜL

### Öz

“O, insanı alaktan yarattı” (el-Alak, 96/2) âyetinde yer alan 'alak' lafzı, sûreye ismini vermiş ayrıca ilk âyetlerde insanın yaratılışının alak evresinden anlatıma başlanması dikkat çekmiştir. Tefsir geleneğinde çoğunlukla kelimenin “pıhtılaşmış kan” anlamı üzerinde durulmuştur. Ne var ki 20. yüzyılda teknik ilerlemeler sayesinde insanın anne karnındaki geçirdiği aşamalar görüntülenebilmiştir. Böylece kaydedilen tıbbî gelişmeler neticesinde âyetteki 'alak'ın yapısına dair bulgular, bu kelimenin pek dikkate alınmayan diğer bir anlamında 'alak'ın mahiyetini açıklayıcı bir vasfın olduğunu

\* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Tafsir, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

mrtsgl24@hotmail.com

ORCID 0000-0002-2576-6227

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 02 June / Haziran 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 04 July / Temmuz 2020

Published / Yayın Tarihi: 08 July / Temmuz 2020

Volume / Cilt: 7; Issue / Sayı: 14; Pages / Sayfa: 230-246.

Suggested ISNAD Citation: Murat Sarigül, “Tefsir Geleneğinde 'Alak' Kelimesine Yüklene Anlamlar ve Modern Bilimsel Gelişmelerin Buna Etkisi”, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14(Temmuz-July 2020), 230-246. www.dergipark.org.tr

göstermiştir. Bu durum aynı zamanda kevnî âyetlerde Kur’ân’ın az sözle çok anlam ifade edebilme özelliğine dair yeni ufuklar açmıştır.

Yeni bilimsel bulgular, bu ve diğer kevnî âyetlerdeki kelimelerin anlam sahasının dikkatle incelenmesi gerektiğini göstermiştir. Elde edilen bilimsel keşiflerin artması bilimsel/ilmî tefsir anlayışının yaygınlaşmasını ve bu anlayışın doğru bir tefsir usulü içinde ilerleyip ilerlemediğine dair tenkitleri de beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmada, ‘alak’ kelimesine tefsir geleneği ve günümüz meallerinde nasıl mana verildiği etraflıca incelenmiş ve oluşan yorum farklılıkları ve bunların tarihi seyri gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca bilimsel tefsir etrafında oluşan kimi usulî yaklaşımlar bağlamında ‘alak’ örneğinin etkisi tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân, Yaratılış, Alak, Embriyo, Pıhtılaşmış kan, Sülük.

## GİRİŞ

Özellikle 20 yy. da fizik, kimya, biyoloji, tıp, astronomi, elektronik gibi birbiri ile bağlantılı birçok ilim dalında meydana gelen bilimsel gelişmeler eşyanın mahiyetinin çok fazla tanınmasına imkân sağlamıştır. Ulaşılan bilgiler basım-yayım yolu ile çoğu insanın düşünce dünyasında eşyanın mahiyetine dair yeni bakış açıları oluşturmuştur. Önceki asırlara nispeten nicelik ve nitelik açısından çok fazla artış gösteren bu ilmî müktesabâtın verileri ile eşyanın mahiyeti hakkında bilgi veren âyet ve hadislere bakılınca zihinlerde yeni anlamlar oluşmaya başlamıştır. Bu da bilhassa farklı tefsir ekollerinin müntesiplerinde fikri hareketlenmelere sebep olmuştur.

Bu yeni duruma karşı ayakları yere basan yaklaşımlar oluşturmak kolay olmamıştır. Bu süreçte deney-gözlem sonucu netlik kazanan bilgiler olduğu gibi, yeni buluşlarla değişen bilimsel bilgiler de olmaktadır. Dolayısıyla âyetler açıklanırken dayanak yapılan bilginin netlik düzeyinin tespiti önem arz etmekte ve her yorumcunun ilmî birikimi ve hassasiyeti aynı olamamaktadır. Bu durum çeşitli tenkitleri ve soruları beraberinde getirmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: 1) Âyetlere sahabe ve tabiin neslinin vermediği bir anlamı tercih etmek ne kadar sıhhatlidir? Bu bağlamda onların da yeterince anlayamadığı âyetler var mıdır? 2) Değişme potansiyeli olan bilgilerle âyetleri tefsir etmenin sakıncalı olduğu ifade edilmiştir<sup>1</sup>. Bu tutumla bağlantılı olarak hangi bilgilerin ilmî netlik kazandığı hangilerinin bu durumda olmadığı dile getirilmiştir. 3) Yüce Allah’ın tüm insanlara hitabı olan Kur’ân-ı Kerim’in indirilişinde sadece sahabe döneminin bilgi ve anlayış düzeyi mi temel alınmıştır yoksa âyetlerin lafızlarında onların o vakit kavrayamadıkları zamanın tefsir edeceği bazı anlamlar da mevcut mudur? 4) Kur’ân’ın inanmayanlar için benzerini getirmelerini istediği ve kıyamete kadar devam eden meydan okuyuşunda, Kur’ân’ın mucizelik yönü âyetlerin nazmı, beyanı ve fesâhatı ile mi sınırlıdır. Yoksa gaybî, tarihî, kevnî âyetlerde varlığa dair verilen bilginin gerçekliği ve sunuluş biçimi de bu i’câza dâhil midir?<sup>2</sup> 5) Yapılan bilimsel tefsirler, ilmî bir dirâyetin ürünü müdür? Yoksa bunlar, batının maddi üstünlüğünün etkisinde oluşan bir eziklik psikolojisiyle ma’lûl yaklaşımlar mıdır? Yine buna bağlı olarak her yorumu bu iki taraftan birinin içinde mütalaa etmek ne düzeyde doğru bir tutumdur?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> bkz. Ali Cüneyt Eren, *Bilimsel Tefsir Metodolojisi*, İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’eleşi, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2005) 560-571; Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti*, İslâmî İlimler Dergisi, 1/2 (2006), 59-78.

<sup>2</sup> bkz. Necdet Çağlı, *Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur’an Nazmı*, EKEV Akademi Dergisi, 6/11, (2002), 59-74.

<sup>3</sup> bkz. Şehmus Demir, *Kur’an’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım*, Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar, (İstanbul: Özkan matbaacılık, 2010) 401-424.



Yukarıda sıraladığımız sorular, günümüz tefsir meselelerinin ön sıralarında yer alan problemlerinden bazılarıdır.<sup>4</sup> Bizim üzerinde çalıştığımız “Alak” sûresinin 2. âyeti diğer sûrelerde zikri geçen “alak” ve tekili “alaka” lafzı mezkûr meseleler sarkacı içinde bilimsel tefsir açısıyla yoruma tabi tutulmuş âyetlerdendir. İlk inen âyetlerde “Alak” kelimesinin yer alması, sûrenin de bununla isimlendirilmesi yönüyle, müfessirlerin dikkatlerini üzerine toplamıştır. Kelimenin kökünün ‘yapışma, asılma’ anlamını barındırması ve sözlüklerde yer alan 1) Pıhtılaşmış kan 2) Kan emen sülük, kurtçuk anlamları; mikroskobik gözlemlerle embriyo hakkında ortaya çıkan yeni sonuçlar ile birlikte tekrar düşünölmeye başlanmıştır.

Bu çalışmada, “alak” kelimesine dair hem klasik tefsir ve dil kaynaklarının hem muasır tefsirlerin yaptıkları izahları hem de günümüz meallerinin verdikleri anlamları bir tablo halinde vereceğiz. Diğer taraftan yukarıda bilimsel tefsire ait çeşitli bakış açılarını sunduğumuz kanaatlere ve sorulara “alak” örneğinde genel bir yaklaşım sunacağız. Alak lafzı üzerinde yayınlanmış bir makaleye İSAM mevcut makaleler veri tabanında rastlayamadık. “Alak Sûresi Tefsiri” ve “Kur’ân’a Göre İnsanın Yaratılışı” adıyla yapılan yüksek lisans çalışmalarında ise alak lafzının tefsirler, lügatler, mealler ve bilimsel bulgular itibarıyla geniş bir analize tabi tutulmadığını müşâhade ettik.<sup>5</sup> Bu nedenle çalışmamız daha geniş bir veri ve tahlil sunması yönüyle konuya katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

### 1. “Alak” Kelimesinin Lügat Anlamları

“Alak” sözcüğü “علق” kökünden türemiştir. Fiilin anlamı; bir şeye yapışmak, tutunmak, asılı olmak demektir. Mutlak anlamda ilişen, yapışan her şey için kullanılmakta olup, ele yapıştığı için çamura da alak denilmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca yapışmasından dolayı pıhtılaşmış kana “alak”, onun bir parçasına da “alaka” lafzı kullanılmıştır.<sup>7</sup>

“Aleku” ve tekili “alekatün” şeklinde okunuşuna lügatlerde genelde iki anlam verilmiştir. Birincisi, “donmuş, pıhtılaşmış kan”. Sözlükler bu anlama hadislerden şahit getirmişlerdir. Bunlardan biri şakk-ı sadr hadisinde geçmektedir ki ilgili kısım şöyle yer almaktadır: “...فشق قلبه فاستخرج منه علقة...” “...Cibril, onun kalbini açtı ve kalbinden bir alaka çıkardı...”<sup>8</sup> Diğer bir delilde ise râvi, sahâbeden İbn Ebî Evfa’yı gördüm. *أنه بَرَّقَ علقَةً ثم مضى في صلاة* o bir alaka tükürdü. *Sonra namazına yine devam etti.*<sup>9</sup> Rivâyetin başka bir tarikinde bu, *بَرَّقَ دماً “kan tükürdü”*<sup>10</sup> şeklinde geçmiştir. Bunların dışında diğer bir şahit ise,

Mehmet Emin Şeker, *Kur’an-ı Kerim İçin Bilimsel Yorumun Gerekliliği*, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 12/2, (2014) 315-334; Rehman, Jaless, *Kur’an’daki Bilimsel Gerçekleri Araştırmak: Bilginin İslamlaştırılması Mi Yoksa Bilimcilğin Yeni Bir Formu mu*, çeviren Mehmet Çiçek, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 8/2 (2009) 135-140.

<sup>4</sup> Bağlantılı diğer konular için bkz. Enver Arpa, *Modern Çağda Bilimsel Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler*, İslâmî İlimler Dergisi, 1/2(2006), 93-114; Veysel Güllüce, *Kur’an’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi*, Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar, (İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010) 377-399; Halil Rahman Açar, *Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi: Bilimin Dinleştirilmesi, Dinin Bilimselleştirilmesi*, İslâmî Araştırmalar, 1998, XI/1-2: 11-18

<sup>5</sup> Bkz. Mecit Karakış, *Alak Suresi Tefsiri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 1998.) 81-84; Duran Ali Yıldırım, *“Kur’an’a Göre İnsanın Yaratılışı”* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 1998.) 43.

<sup>6</sup> Ebü'l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001), 26/181-182

<sup>7</sup> Ahmed b. Fâris Zekeriyâ, *Mu’cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Muhammed Hârûn, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1979), 4/98.

<sup>8</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Saḥîḥ-i Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, t.y.), “İman, 174, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1994), 33/38 Hadis no: 35741

<sup>9</sup> İbn Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*, thk: Halil Me'mûn Şihâ, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1432/2011), 2/247

<sup>10</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Thk. Muhammed Avvame, (Beirut: Dâru'l-Kible, 2006), 2/94, Hadis no: 1343

Serî b. Süleym hadisinde geçen *فَإِذَا الطَّيْرُ تَرَمِيهِم بِالْعَلَقِ* “...Kuş onların üzerine alak attığında...” ifadesidir.<sup>11</sup>

Alak kelimesine verilen ikinci anlam ise, “kan emen sülük”tür. Âmir rivâyetinde yer alan *خَيْرُ الدَّوَاءِ اللَّدُّودُ، وَالسَّعُوطُ، وَالْمَشِي، وَالْحِجَامَةُ، وَالْعَلَقُ* “Şifanın iyisi... alak (sülük)tir.”<sup>12</sup> hadisi şâhit olarak gösterilmiştir.<sup>13</sup> Lügatlerde alak için, ‘suda yaşayan deriye yapışan ve bazı hayvanların kanını emen, yine konulduğunda insan vücudundaki yüksek kanı alan ve bazı hastalıklara faydalı olan kırmızı kurtçuk’ şeklinde detaylı izahlar da mevcuttur. Yukarıda zikri geçen rivâyet ve izahlara, *Lisânü’l-Arab*, *Tâcü’l-arûs*, *Mekâyisü’l-lügâ*, *es-Sihâh* gibi meşhur lügatlerde yer verildiği görülmektedir.<sup>14</sup> Bahsi geçen alakın (sülükün) bir görüntüsü konunun ileriki kısımlarının anlaşılmasında faydalı olacaktır.



Bir sülük (alak) görüntüsü <sup>15</sup>

Alakın yukarıda verilen luğavî anlamlarından sonra, tarihi süreçte bu kelimeye hem müfessirler hem de meal yazarlarınca verilen anlamları bir tablo halinde, özlü bir veri olarak sunmak suretiyle gerek tarihi süreçteki gerekse modern dönemdeki tefsir tercihinin görülmesini temin etmek istiyoruz.

<sup>11</sup> İbn Esîr, *en-Nihâye*, 2/247.

<sup>12</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/33, hadis no: 23433; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Thk. M. Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 9/582, hadis no: 19579

<sup>13</sup> İbn Esîr, *en-Nihâye*, 2/247.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, /2000), 10/261; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 26/181-182; İbn Faris, *Mekâyisü’l-lügâ*, 4/98; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh*, Thk. Abdulgafur Attar, (Beyrut: Dâru’l-ilm li’-melâyîn, /1987), 4/215.

<sup>15</sup> <http://www.osmanlihacamat.com/suluk-kursu-egitimi-dersi-konya.html>

## 2. İlk Dönem Müfessirlerinden Günümüze Kadarki Süreçte ‘Alak’ın Tefsiri

	Müellif/eser	Vefat	Yaptığı Tefsir
1.	İbn Abbâs	68/687	Çiğ kandan
2.	Taberî,	311/923	Kandan oluşmuş bir parçadan.
3.	Mâtürîdî,	333/944	Pıhtılaşmış kandan.
4.	Semerkindî	373/983	Çiğ kandan.
5.	Mâverîdî,	450/1058	Sıvı haldeki kandan oluşmuş bir parçadan.
6.	Kuşeyrî	465/1072	Pıhtılaşmış kandan
7.	Beğavî	516/1122	<i>Açıklama yapılmamıştır.</i>
8.	Zemahşerî	539/1144	<i>Açıklama yapılmamıştır.</i>
9.	İbnü'l-Cevzî	598/1201	Donmuş çiğ kandan. Şu da söylendi: Nemli olması ve ulaştığı yere yapışmasından dolayı alaka denmiştir.
10.	Kurtubî,	672/1273	Pıhtılaşmış kandan.
11.	Beydâvî	685/1286	<i>Kandan oluşmuş camit bir parça.</i>
12.	Neseî	710/1310	Kan parçası.
13.	İbn Cüzey	741/1340	Kandan oluşmuş bir parçadan.
14.	Ebû Hayyân	745/1344	<i>Açıklama yapılmamıştır.</i>
15.	İbn Kesir	775/1373	<i>Açıklama yapılmamıştır.</i>
16.	Bikâî,	885/1480	1. Pıhtılaşmış koyu kandan 2. Çamurdan.
17.	Süyûtî	911/1505	<i>Rivâyet yer almamıştır.(ed-Dürr)</i>
18.	Nahcivânî	920/1514	Aşağı doğru asılı kalmış kan.
19.	Ebus-suûd Ef.	982/1574	Pıhtılaşmış kandan.
20.	Bursevî	1138/1725	Vardığı yere yapışan nemli, pıhtılaşmış kan.
21.	Şevkânî,	1250/1834	Pıhtılaşmış kandan.
22.	Âlûsî,	1270/1853	Pıhtılaşmış kandan.
23.	Tantavî	1359/1940	Pıhtılaşmış kandan.
24.	Elmalılı	1361/1942	Pıhtılaşmış kandan
25.	Merâğî,	1372/1952	Pıhtılaşmış kandan.
26.	Seyyid Kutub	1383/1966	Rahme asılan pıhtılaşmış kanlı noktadan
27.	İbn Âşûr,	1392/1973	Pıhtılaşmış ıslak kurumamış kandan
28.	Abdullatif el-Hatib	1402/1981	Küçük kurtçuk, sülükten. “Modern ilimler meninin, içinde küçük canlıları ihtiva ettiğini ispat etmektedir.”
29.	El-Mevsuâtü'l-Kur'âniyye,	1414/1994	Kandan
30.	Sâbûnî,	(heyet) 1436/2015	Pıhtılaşmış kandan. Rahme tutunduğu için alaka denmiştir.
31.	Diyanet Kur'ân Yolu Tefsiri	1425/2005	Aşılannmış yumurtanın ana rahminin iç cidarına asılı vaziyetinden (zigot)

Alak tefsirlerini tek bir sayfa da verebilmek için dipnotları tablo haricinde vermeyi tercih ettik. 1. İbn Abbâs<sup>16</sup> 2. Taberî<sup>17</sup>, 3. Mâtürîdî<sup>18</sup>, 4. Semerkandî<sup>19</sup>, 5. Mâverdî<sup>20</sup>, 6. Kuşeyrî<sup>21</sup>, 7. Beğavî<sup>22</sup>, 8. Zemahşerî<sup>23</sup>, 9. İbnu'l-Cevzî<sup>24</sup>, 10. Kurtubî<sup>25</sup>, 11. Beydâvî<sup>26</sup>, 12. Neseffî<sup>27</sup>, 13. İbn Cüzey<sup>28</sup>, 14. Ebû Hayyân<sup>29</sup>, 15. İbn Kesir<sup>30</sup>, 16. Bikâî<sup>31</sup>, 17. Süyûtî<sup>32</sup>, 18. Nahcivânî<sup>33</sup>, 19. Ebussuûd Efendi<sup>34</sup>, 20. Bursevî<sup>35</sup>, 21. Şevkânî<sup>36</sup>, 22. Âlûsî<sup>37</sup>, 23. Tantavî<sup>38</sup>, 24. Elmalılı<sup>39</sup>, 25. Merâğî<sup>40</sup>, 26. Seyyid Kutub<sup>41</sup>, 27. İbn Âşûr<sup>42</sup>, 28. Abdullatif el-Hatib<sup>43</sup>, 29. el-Mevsuâtü'l-Kur'âniyye<sup>44</sup>, 30. Sâbûnî<sup>45</sup> 31. Diyanet Kur'an Yolu Tefsiri<sup>46</sup>,

- <sup>16</sup> İbn Abbâs, *Tenvirul-Mik'bâs min tefsiri İbn Abbâs*, Derleyen: İbrahim b. Ömer, Fîrûzâbâdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan ts.), 1/ 514.
- <sup>17</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk: Ahmet Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000), 24/523.
- <sup>18</sup> Ebû Mansûr Muhammed, Muhammed el-Maturîdî, *Tefsiri'l-Mâturîdî Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslum, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 10/576.
- <sup>19</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmud Matraci, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts), 3/598.
- <sup>20</sup> Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992),6/304.
- <sup>21</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Le'âifu'l-işârât*, Thk. İbrâhîm el-Besyûnî, 3. Baskı. ( Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1421/2000), 3/747.
- <sup>22</sup> Açıklama yapılmamıştır.
- <sup>23</sup> Açıklama yapılmamıştır.
- <sup>24</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezak Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1422), 3/223.
- <sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Çur'ân, Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş, 2. Baskı. (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, /1964), 20/119.
- <sup>26</sup> Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer eş-Şîrazî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*. 5 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, ts.) 4/65.
- <sup>27</sup> Açıklama yapılmamıştır.
- <sup>28</sup> Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, Thk. M. Salim Haşim, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, /1995), 1/2628.
- <sup>29</sup> Açıklama yapılmamıştır.
- <sup>30</sup> Açıklama yapılmamıştır.
- <sup>31</sup> Burhânuddîn Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyi ve's-Süver*, (Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 22/155.
- <sup>32</sup> Süyûtî, *Tefsirü Celâleyn*, 814.
- <sup>33</sup> Nimetullah Nahcivânî, *el-Fevâtihü'l-ilahiyye*, (Mısır: Dâru rukâî, 1419/1999), 2/519.
- <sup>34</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdu 'akli's-selim ilâ mezâyâ Kitabi'l-Kerîm*, Thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ, (Riyad: Mektebu'r-Riyadi'l-hadis, ts.), 9/177.
- <sup>35</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 10/472.
- <sup>36</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, (Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1992), 5/ 570.
- <sup>37</sup> Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'il-mesânî*, I-XXX, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî t.y.), 30: 180.
- <sup>38</sup> Tantavî Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî, 1933), 1/ 4540.
- <sup>39</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıttım, ts.) 9/324.
- <sup>40</sup> Muhammed b. Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1946), 30/199.
- <sup>41</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972), 6/3938.
- <sup>42</sup> “Küçük kurtçuğa benzemesinden dolayı alaka denmiştir. Bu kurtçuk tatlı sularda bulunur ve canlılardan kan emerler. Bunun manası erkeğin ve kadının nutfesi bir süre sonra alakaya dönüşür.” İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 30/438.
- <sup>43</sup> Muhammed Abdullatif el-Hatib, *Evdahü-t'tefâsîr*, (Mısır: Matbatü Mısriyye, 1964) 1/756
- <sup>44</sup> İbrahim b. İsmail el-Enbârî, *el-Mevsuâtü'l-Kur'âniyye*, (Mısır: Müessesetü siclî'l-Arab, 1405/1984), 11/481.
- <sup>45</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 3/554.
- <sup>46</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur'an”, Erişim tarihi: 16.12.2019, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/96-alak-suresi>

### Değerlendirme

Kur’ân âyetlerine göre insanın anne rahmindeki yaratılış sürecinin *nutfeden* sonra ikinci aşamasını oluşturan *alakanın*<sup>47</sup> mahiyetinin anlaşılmasına çaba sarfedilmiştir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti bu kelimeyi ‘pıhtılaşmış kan’ şeklinde açıklamışlardır. İlk dönemden günümüze kadar te’lif edilen tefsirlerin çoğunda, bu kelimeye verilen manayı, yukarıda bir tablo halinde sunduk.

Buna göre, üç müfessir ‘alak’ için bir açıklama getirmemiştir. Bunlar; Zemahşerî, Ebû Hayyân, İbn Kesir’dir. Bunun nedeni muhtemelen kelimenin ‘pıhtılaşmış kan’ anlamının açık ve biliniyor oluşundandır.

On beş tefsirde ise, ‘*camid, pıhtılaşmış kan*, altı tefsirde *kandan oluşan parçadan*’ iki tefsirde *çiğ kandan* bir tefsir de de sadece *kandan* manası verilerek kelimenin diğer bir lügat anlamı tercih edilmiştir. Otuz bir Tefsirden bir tanesi 1964’te basılmış *Evdehüt-Tefâsir* müellifi Abdullatif el-Hatip (öl. 1981) “Küçük kurtçuk, sülük” şeklinde tefsir ederek kelimenin ikincil anlamını tercih etmiştir. Pek yakın yıllarda yaşayan Seyyid Kutub “Rahme asılan pıhtılaşmış kanlı noktadan” diyerek rahme asılmayı vurgulamıştır. İbn Âşûr, “Pıhtılaşmış, ıslak, kurumamış kandan” derken bir dil tahlili yapmış, kana “alaka” denilmesini “Küçük kurtçuğa benzemesine” bağlamıştır. Abdullatif el-Hatib’in izahını daha ileri taşıyarak ve bugünkü tıbbî verileri dikkate alarak tefsir eden eser ise 2005 yılında yayına sunulan *Diyânet Kur’ân Yolu Tefsiri* olmuştur. Eserde alak, “Aşılan yumurtanın ana rahminin iç cidarına asılı vaziyetinden (zigot)tan” diyerek tefsir edilmiştir. Kur’ân Yolu Tefsiri ile paralel izahları aşağıda verdiğimiz günümüz meallerin bazılarınca tercih edildiği görülecektir.

### 3. Günümüz Meallerinde Alak Lafzına Verilen Anlam

	Mealler	Verilen Anlam
1.	Abdülbaki Gölpınarlı	Bir parça kan pıhtısından
2.	Abdullah Parlıyan	Kan pıhtısından.
3.	Ahmet Tekin	<u>Döllenmiş hücrelerden</u> yarattı.
4.	Ahmet Varol	Bir alakadan <i>embriyodan</i>
6.	Ali Fikri Yavuz	Bir kan pıhtısından
7.	Bahaeddin Sağlam	Rahme asılan <i>bir yumurtadan</i>
8.	Bayraktar Bayraklı	<u>Yapışkan döllenmiş bir yumurta hücrelerinden</u>
9.	Diyânet İşleri Eski	Pıhtılaşmış kandan alak’tan
10.	Diyânet İşleri Yeni	‘Alak’tan
11.	Diyânet Vakfı	Bir aşılanmış yumurtadan
12.	Edip Yüksel	Bir <u>embriyodan</u>
13.	Elmalılı (Orijinal)	Bir alaktan
14.	Hasan Basri Çantay	Bir kan pıhtısından
15.	İlyas Yorulmaz	Bir kan pıhtısından
16.	Kadri Çelik	Bir kan pıhtısından
17.	Mehmet Türk	Pıhtılaşmış bir kandan

<sup>47</sup> “Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) gösterelim...” (el-Hacc, 22/5) Diyânet Vakfı Meali, bkz: <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=22&ayet=5> Ayrıca bakınız: el-Kehf 18/37; el-Fâtır 35/11; el-Mü’min 40/67.

18.	Muhammed Esed	Sevgi ve alâkadan yarattı.
19.	Ömer Nasuhi Bilmen	Uyuşmuş kandan
20.	Süleyman Ateş	Alaktan <u>embriyodan</u>
21.	Süleymaniye Vakfı	Alaktan
22.	Şaban Piriş	Alaktan
23.	Ümit Şimşek	Bir kan pıhtısından
24.	Yaşar Nuri Öztürk	<u>Embriyodan</u> /ilişip yapışan bir sudan/sevgi ve ilgiden/husûmetten <sup>48</sup>

Meallere baktığımızda yirmi dört mealden on yedisi *kan pıhtısından* mealı vererek müfessirlerin çoğunluğunun yaptığı tefsiri tercih etmişlerdir. Diğer sekiz meal ise ‘alak’ için çeşitli mealler vermişlerdir. 1) *Döllenmiş bir yumurta hücrelerinden* 2) *Döllenmiş hücrelerden*, 3) *Embriyodan*. Bu verilere göre meallerin üçte birinin alak hakkında oluşan yeni gözlemlere paralel meal verdiği görülmektedir. Meallerde tefsirlere nisbeten kelimenin ikinci anlamı olan “kan emen sülük” manasıyla muhteva yönü ile örtüşen “embriyo” “Döllenmiş yumurta” anlamının daha fazla tercih edildiği gözlenmektedir.

Tüm tarihi süreç dikkate alındığında, tefsir ve meallerde alak lafzına “kan emen sülük” tefsiri ve tıbbî gözlemlere dayalı olarak ‘aşılınmış yumurta’ (embriyo) anlamının verilmesi, 19. yy. son çeyreğinde görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bu tefsirin her geçen gün geleneksel izah olan “kan pıhtısının” yerini aldığı da görülmektedir. Hatta *Rahme tutunan döllenmiş bir yumurta hücreleri*, yani alak, gerek tüp bebek teknolojisi gerekse çocuğun düşük olması vakalarının izahı ve sunulan görsel veriler sayesinde insanların hemen çoğu tarafından bilinebilen bir olgu haline geldiği müşâhade edilmektedir.

#### 4. Tıbbî Gelişmeler Işığında Alakın Mahiyeti ve Âyetlerin Vafettiği Mucizevi Özlü Anlatım

Tıbbî terminolojide zigot, sperm ile yumurtanın birleşmiş haline denirken, zigotun parçalanarak çoğalmasına<sup>49</sup> ve hücre oluşumunun artmaya başladığı evreye de ‘embriyo’ denmektedir.<sup>50</sup> Bu evre sekiz hafta olarak kabul edilmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla bu bölümler Kur’ân-ı Kerim’in verdiği safhalarla tam örtüşmeyebilir.

Âyetlerde önce *nutfe* sonra *alaka* safhası zikredilmektedir. ‘Alak’ hem çoğul bir kelimedir hem de kökü ‘yapışma, tutunma’ anlamındadır. Bu nedenle embriyonun ana rahmine tutunma sürecine karşılık gelmektedir.

Zigotun oluşması ve bölünerek embriyo aşamasına geçmesine kadar ki aşama ise, Kur’ân-ı Kerim’deki *nutfe* safhasına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle *alak* için en uygun tercüme fiile bir meful daha takdir edip, yapıştığı yeri vurgulayarak “(*Rahim cidarına*) yapışan bir hücreden” şeklinde olmalıdır. Çünkü *nutfe* embriyonun oluşum aşaması iken, *Alaka*, embriyonun rahme yapışma evresine isim olmuştur.

Laboratuvardaki gözlemlere göre, embriyo döllenmeden sonraki süreçte hem kendi içinde bölünerek çoğalmakta hem de rahme doğru seyahat etmektedir. Embriyo, 6. gün sonunda ilk önce endometrium yüzeyindeki bir girinti içine *yerleşir* sonra da endometrium epiteline sıkıca tutunur. Endometrium denilen yer rahmin (uterus) en iç tabakasıdır, yani oluşacak canlının gelişebilmesi için en uygun bölgedir. Embriyo rahme doğru ilerlerken

<sup>48</sup> <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=96&ayet=2>

<sup>49</sup> Bölünmeler 3. gün 16 hücre, 4. gün 58 hücre şeklinde artarak devam eder. İlk bölünmenin genellikle 36. saatte olduğu ifade edilmektedir. *Gebelik ve Fetüs Fizyolojisi*, Komisyon, (Ankara: Meb. Yayınları 2012), 5.

<sup>50</sup> <http://www.terimleri.com/tip/sozluk.php?action=search&word=zigot&submit2=++Term+Bul++>

<sup>51</sup> *Gebelik ve Fetüs Fizyolojisi*, Komisyon, 10.

rahim de ilahî sisteme ve emre uyararak nutfenin (Kur'ân'a göre embriyonun rahme tutunmadan önceki ismi) rahme tutunmasının sağlanması için endometrium kalınlaşma sürecine girmektedir. Kimi tıbbî yaklaşımlara göre bu kalınlaşma ile gebe kalabilme arasında doğrudan bağlantı vardır.<sup>52</sup>

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ "Emin olun ki biz insanı *karişmiş bir döküntüden* yarattık" Mealini yaptığımız âyette nutfe; Arapça, su için "dökülmek, akmak" anlamına gelen نطفة ne-ta-fe kökünden türemiştir.<sup>53</sup> İnsanın yaratılış sürecinde babadan dökülen *meni*yi (sperm) ifade etmektedir. Meni bir nutfe yani döküntüdür. Buna çeşitli âyetlerde temas edilmiştir. Ne var ki bu *döküntüden bir sperm* annenin yumurtasının içine girmekte ve onunla karışmaktadır. Allah Teâlâ bu evreyi ifade sadedinde İnsan Sûresinin 2. âyetinde nutfeye bir sıfat eklemekte ve *nutfe-i emşâc* demektedir.

أَمْشَاجٍ (emşâc), karışmak, karıştırmak mânasındaki الْمَشْجُج (meşc)in, yahut karışım anlamındaki الْمَشْجِج (meşic)in çoğuludur.<sup>54</sup> Her çeşit karışım için de kullanılır. Çocuğun bir sıfatı olarak hadiste "meşic" lafzının kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Birinci anlam yaşanan olguyu ikinci anlam ise meydana gelen nesneyi ifade etmektedir ki her iki anlam da kuşatıcı bir şekilde dölleme sürecini açıklamaktadır.

Tefsir ilmi bu anlam alanını bize geniş bir şekilde sunarken ne var ki meal ilminde muhtemel anlamlardan biri tercih edilerek diğer bir dile aktarım yapıldığı için Kur'ân'ın icâz (az sözle çok anlam ifade etme) yönünü her daim yansıtamamaktadır. Meal çoğunlukla lafızdaki muhtemel anlamlardan en güçlüsünü yansıtmaya çabasıdır. Meal, Kur'ân'ın lafızları karşısında böyle bir yapısal eksikliği olmakla birlikte, biz âyete kelimenin ikinci anlamını dikkate alarak "*karişime uğramış bir döküntüden (nutfeden)*" şeklinde meal vermeyi tercih ediyoruz. Bu mananın, tıbbî gözlemlerle netleşen insanın embriyoljik süreciyle daha mutabık bir meal olduğu kanaatindeyiz. Nitekim nutfe bir süreç içinde yirmi üç dışiden yirmi üç erkekten olmak üzere tanınabilen kırkaltı kromozona<sup>56</sup> ve her bir kromozom üzerine boncuk taneleri gibi dizilmiş genlere<sup>57</sup> ve rahme yerleşene kadar yüzden fazla hücre sayısına ulaşan<sup>58</sup> her iki zevçten (eşten) elde ettiği kalıtımla rahme doğru giden, yüce yaratıcının özellikle el-Alîm ve el-Kadîr isimlerinin yönlendirmesiyle tekâmül eden bir *döküntüdür*.

<sup>52</sup> Seda Yılmaz vdğr. "Endometrium kalınlığı ICSI sonrası gebeliğin belirlenmesinde pridiktif midir? " Zeynep Kamil Tıp Bülteni, 39/3 (2008)121.

<sup>53</sup> Muhammed b. Ya'kub el-Firûzebâdî, *el-Kâmûsü'l-Mûhîd*, thk. Muhammed Nâim el-Urkûsî, (Lübnan: el-Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005) 857.

<sup>54</sup> İbrahim b. Mustafa vdğr, *el-Mu'cemü'l-Vesîd*, (Kahire: Dârü'd-da've, ts ) 2/870.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/367; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 6/214.

<sup>56</sup> İnsan kromozomları ilk kez 1857 yılında Virchow tarafından görülmüş, fakat kromozom sözcüğü 1888 yılında Waldeyen tarafından kullanılmıştır. Daha sonra 1917 yılında Wieman tarafından ise X ve Y kromozomları tanımlanmıştır. 1956 yılında Tkp° ve Levan insan kromozom sayısının 46 olduğunu kesin olarak ortaya koymuşlar ve cinsiyet kromozomunun XX (kadın) ve XY (erkek) biçiminde olduğunu desteklemişlerdir. Kabul edilen sisteme göre insan kromozomları yedi gruba ayrılmakta (A, B, C, D, E, F, G) ve cinsiyet kromozomları dışındaki kromozomlar, en büyükten başlamak üzere 1-22 arasında numaralanmaktadır. Güneş Genç, "Çocuklarda sık rastlanan kromozom anomalileri ve Kromozom anomalili çocuğu olan aileye hemşirelik Yaklaşımı", Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi, 6/1(1990)25-27

<sup>57</sup> Canlıların tüm özellikleri kuşaktan kuşağa "gen" adı verilen maddelerle taşınmaktadır. Her gen kromozom üzerinde özel bir yere sahiptir. Genler, kromozom üzerinde ipe dizilmiş boncuk taneleri gibi sıralanmıştır. Genç, a.g.m. s. 25-26.

<sup>58</sup> *Gebelik ve Fetüs Fizyolojisi*, Komisyon, 5.

Lügavî yaklaşımda göz ardı edilmemesi gereken bir husus da kanaatimizce şudur: Kur’ân lafızlarının ilk kök anlamından hareketle manasına yaklaşmak, kelimenin sonradan kazandığı bazı anlamların neden olduğu bakış acısı daralmalarının aşılmasına ve yeni elde edilen bilgilerle Kur’ân lafzı arasında daha derin ve uygun alakaların kurulmasına büyük katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, lügatlerde nutfeye; er suyu, sperm anlamı verilmesi konuya açıklık kazandırmaktadır, fakat kök anlamdan da kopmamak gereklidir.

Rahim gelecek olan nutfe-i emşâc (karışıma uğramış döküntü) için kendini hazırlamaktadır. Embriyo içinde bulunan çoğalmış hücreler, embriyo zarının incilmesi sonucu dışarı çıkar. Döllenenmeden itibaren 7. günün sonunda bu hücreler endometrium denilen yere önce tutunur sonra da tamamıyla gömülür. Bu olaya implantasyon (yuvalanma) yani vahyin diliyle “aleka” olma denir ki bu ad, sürece uygun bir isimlendirmeye sahiptir. Nitekim bu sözcük, “asılı olmak, yapışmak” anlamına gelen Arapça **علق** a-li-ga kökünden türemiştir.<sup>59</sup>

Embriyo yaşamak ve gelişmek için sürekli olarak oksijene ve besine ihtiyacı vardır. İşte bu ihtiyaçlarını 9 ay boyunca tutunacağı rahim ve plesentadan karşılayacaktır ki bu andan itibaren beklenen hamilelik süreci başlamış olur.<sup>60</sup> Bu nedenle İkrâ sûresindeki ilk inen ayetlerde insanın, toprak veya nutfe safhasından değil “alaka” aşamasından anlatıma başlanması çok manidar olduğu anlaşılmaktadır.

Tıbbî cihazlarla gözlemlenebilmiş olması hasebiyle embriyonun rahme yerleşene kadar ki izlediği genel süreç, tıp uzmanları nezdinde genel bir kabule dönüşmüştür. Şimdi, bu ayne-l yakın düzeyde elde edilen bilgiye dayanarak Kur’ân âyetlerinin tefsirine yönelebiliriz. Bu bağlamda el-Mü’minûn sûresinin 13. ve 14. âyetlerinin fevkalade özlü ifadelerini dilsel bir tetkike tabi tutarak, yaratılış sürecinin nasıl ifade buyrulduğunu göstermeye çalışacağız.

“Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.<sup>61</sup> **ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً...** *Sonra onu (insanı) sağlam bir karar yerinin içindeki bir döküntüye dönüştürdük. Sonra da o döküntüyü (döllenen yumurta embriyoyu) alaka (rahimde asılıp beslenen embriyo) haline getirdik.*” (el-Mü’minûn, 13-14)

Âyette **جعل** fiili kullanılmıştır. Bu fiil İngilizcedeki “bace” fiili gibi geniş bir anlamı olan özne ve nesnenin durumuna göre manalandırmaya açık eşnek bir fiildir. Dar bir anlam çerçevesi yoktur. İkinci kelime daha önce değindiğimiz **نُطْفَةً** “bir döküntü” sözcüğüdür. Üçüncü kelime ise **في** harf-i ceri olup çoğunlukla “içinde” anlamı ile tercüme edilir. Âyette bir yöne hareketi ifade eden **الى** “e, a” edatı ve yüzeyde olmayı ifade eden **على** harf-i cerri kullanılmamış, bu süreçte embriyonun göreceği en önemli bir işlev olan rahme yapışma ve içine gömülme olgusunu ifade eden **في** harf-i cerinin kullanılması son derece manidardır. Dördüncü kelime ise nutfenin esasen bir seyahat halinde olduğunu istilzam eden **قَرَارٍ** lafzıdır. Kelime, Arapça suyun bir şeye dökülmesi<sup>62</sup> ikamet etmek, yerleşmek, sabit olmak, anlamına gelen **قَرَرًا** kökünden türemiştir. **قَرَرًا** lafzı hem fiilin mastarı hem de ism-i mekan anlamında bir isim olmak üzere iki anlamda da klasik Arapça’da kullanılmaktadır ki özel olarak ‘suyun toplandığı çökek yer’e denmektedir.<sup>63</sup> Cümlemin son kelimesi olan **مَكِينٍ**

<sup>59</sup> İbn Faris, *Mekâyisü'l-lüga*, 4/98; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık yay. 1985), 589.

<sup>60</sup> Aysel Şeftalioğlu, *Genel- Özel İnsan Embriyolojisi*, (Ankara: Tıp ve Teknik Yayıncılık, /1998), 81-83; Keith L. Moore ve T.V.N. Persaud, *Klinik Yönleriyle İnsan Embriyolojisi*, çev: Hakkı Dalçık, Mehmet Yıldırım, (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi, 2008), 45.

<sup>61</sup> Diyânet (yeni) Meali, <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=23&ayet=12>

<sup>62</sup> İbn Faris, *Mekâyisü'l-lüga*, 5/5.

<sup>63</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/82; Cevherî, *es-Şihâh*, 1/560.



Arapça مكن kökünden türemiştir. فَعِيل veznindedir ki bu kalıp hem ism-i fail hem de ism-i meful olarak kullanılmaktadır. مكن kökü مَمَكْنَا و مَمَكْنَا 5. baktan anlamı: mecazen, konum değer sahibi olmak; hakiki anlamı ise sağlam, metin olmak demektir. مَكْنًا 4. baktan anlamı, çekirge ve kelerin yumurtasını *karnında toplaması* anlamındadır. مَكْنًا 1. baktan ise gizlenmek manasındadır.<sup>64</sup> Bu babların anlamlarına göre مَكِينٌ lafzı, ism-i meful olarak sağlam olmuş, toplanmış ve gizlenmiş anlamlarına, ism-i fail sıgasında ise sağlam, toplayan ve gizleyen anlamlarına gelme ihtimali vardır. Murad-i ilâhî bu anlamların hepsi olabilir. Bir kudret mucizesi olarak insanı var eden Allah Teâlâ, bu süreci anlatırken seçmiş olduğu lafızla da kelâm mucizesini göstermektedir. Zira yukarıdaki her bir kelimedeki anlam embriyo ile rahim arasındaki etkileşimlerin bir yönüne karşılık gelmektedir.

Bu bilgiler ışığında âyetin birden çok meal verilmeye elverişli olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre ilk olarak “*Sonra onu sağlamlaştırılmış bir karar yerininin içine yerleştirdik.*” İkinci olarak “*Sonra onu sağlam bir yerleşme süreci içinde dönüştürdük.*” Üçüncü olarak “*Sonra yumurtaları toplayan bir ikamet yerine koyduk.*” vb lafızlar ve tıbbî bilgiler dikkate alınarak âyetin anlam evreninden başka mealler de çıkarılabilir. Fakat bu örnekten de anlaşılacağı üzere meal, kesinlikle Kur’ân değildir. Bu nedenle bir noktadan sonra bazı âyetleri tefsir ile birlikte anlamak, mealin dar alanından sıyrılmak gereklidir.

Dil sahasında uzmanlığı ile bilinen ünlü müfessir İbn Atiyye, Kur’ân lafızlarındaki üstün ilâhî tercihi şu şekilde ifade etmektedir: “Beliğ bir kimse, kasidesini ya da hitabesini bir sene geliştirir; sonra yeniden gözden geçirir ve ondaki bazı şeyleri değiştirir. Bu böyle devam ede gider. Ancak Kur’ân’dan bir lafız çıkarılacak olursa, bütün Arap lisanı altüst edilse bile, onun yerini tutabilecek, ondan daha güzel tek kelime bulunamaz.”<sup>65</sup>

Fotoğrafçı Lenart Linson’un 10 yıllık bir çalışma neticesinde insanın fiziki yaratılış aşamalarını fotoğraflamıştır. Aşağıdaki 1. ve 3. fotoğraf kendisine aittir.<sup>66</sup> 1. fotoğraf nutfe aşamasını göstermektedir. Âyette, ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً “*Sonra nutfeyi asılıp tutunan bir şeye (alaka’ya) dönüştürdük.*” (el-Mü’minûn 23/14) buyurulmaktadır. Zigotun oluşması ve parçalanarak embriyo aşamasına geçmesi, Kur’ân-ı Kerim’deki *nutfe* safhasına karşılık geldiği ifade edilmişti. Daha önce de zikri geçen İnsan sûresi 2. âyeti bu hususa işaret etmektedir. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ “*Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık.*”

“Nutfe” kelimesine sadece bu âyette “emşâc” (katışık) sıfatı eklenerek mahiyeti detaylandırılmıştır. İlk dönem müfessirleri neyin katışık olabileceği hususunda 4 farklı yorum yapmışlardır. 1.) Erkek ve kadının suyunun karşımı. 2.) Sarı ve kırmızı olan erkek nutfesi ile yeşil ve sarı olan kadın nutfesinin karşımı 3.) Yaratılış evrelerinin karşımı, bir birini takip etmesi (nutfe -alaka- mudga) 4.) Nutfede bulunan soy kökenlerinin karşımı.<sup>67</sup> İlgili yorumların üçünün erkek ve kadının suyunun karşımı ana bağlamında mutabık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla âyetlerde mutlak olarak zikredilen nutfe lafzı çoğunlukla erkekten dökülen er suyunu vurgularken, mukayyed olarak ifade edilen “nutfe-i emşâc” lafzı ise buna ek olarak hem dişi unsurun yumurtasını hem de sonraki karşımları ifade eden kapsamlı bir anlatımdır.

Aşağıdaki 1 numaralı fotoğrafta “nutfe-i emşâc” yani sperm ve yumurtanın birleşmesi ile oluşan zigot görülmektedir. Bu birleşme sonrası kendi içinde parçalanarak çoğalma aşamasına geçince de tıp dilinde “embriyo” adını almaktadır. İşte bu *nutfe-i emşâc* henüz

<sup>64</sup> Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, 36/87. Ayrıca bkz: <https://www.almaany.com/tr> مكن maddesi. Erişim tarihi: 27.06.2020.

<sup>65</sup> Sadık Kılıç, *Kur’an, Dildeki Sonsuz Mucize*, (İstanbul: Ravza Yayınları 2014) 52.

<sup>66</sup> Lenart Linson, [youtu.be, “https://youtu.be/OD1gW88Lm-Y”](https://youtu.be/OD1gW88Lm-Y) Erişim tarihi: 27.06.2020.

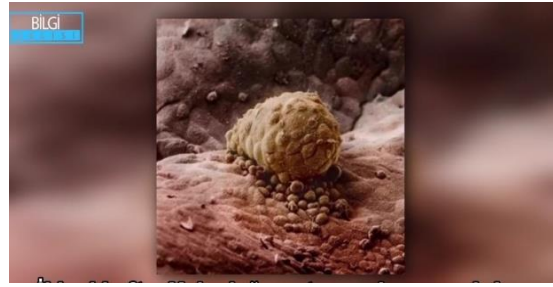
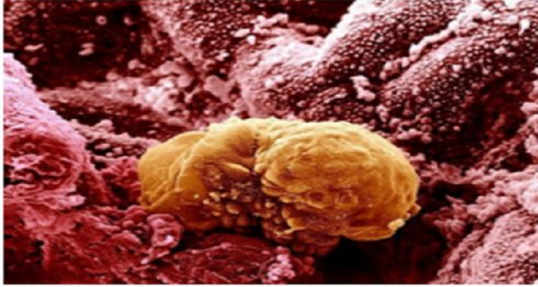
<sup>67</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 6/162-163.

bir yere tutunmamıştır. Kur’ân-ı Kerim’in “*Sonra onu (insanı) sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz.*” buyurduğu nutfe-i emşâc aşamasındadır. Nutfe döl yatağından rahme doğru ilerlemektedir fakat henüz rahme yapışmamıştır.



2. ve 3 fotoğrafta ise artık nutfe-i emşâc (embriyo) rahim ile alâka kurmuş, ona tutunmuş ve ismi “alaka” olmuştur ki, bu çok önemli bir aşamadır. Artık “alaka” doğuma kadar rahimden beslenecek ve çoğunlukla da doğum gerçekleşecektir.

Aşağıdaki fotoğraflarda yer alan ‘Alaka’nın rahim duvarına asıldığı zamanki hacmi ise, ifade edildiğine göre *milimetrenin dörtte biri* kadardır.<sup>68</sup> Yani insan alakası, çıplak gözle görülemeyecek kadar küçüktür. Etrafı her taraftan kan havuzcuğu ile çevrilmiş olduğundan çıplak gözle görülemez. Ama dıştaki kan havuzcuğu veya klasik tefsirlerin ifade ettiği şekliyle *kan pıhtısı* gözle görülebilir.<sup>69</sup>



### Değerlendirme

Klasik tefsirler böyle bir görünümde olan “alaka”yı *‘pıhtılaşmış kan’* diye tefsir ederek, “alak”ın hem mahiyetinin hem de görünümünün bir veçhesini ifade etmişlerdir. Müfessirler bu yaklaşıma, muhtemelen âyetin lügat anlamlarından en yaygın olanını tercih ederek erişmişlerdir. Yani, Kur’ân-ı Kerim’in kullandığı kelimeye riâyet ederek. Ne var ki, yüce yaratıcının seçtiği kelimenin ikinci anlamının, “alak” hakikatinin en önemli tarafını ifade ettiğini, bugünkü gibi gözlemlene imkânı bulamadıkları için bu manayı “alak”ın tefsirinde değerlendirememişlerdir ki bu da gâyet tabii bir durumdur. Her dönemin insanı için en büyük hedef hidâyet bulmaktır. Bilgiyi niceliksel olarak kuşatmak için insan ömrü zaten yeterli değildir.

<sup>68</sup> Muhammed Ali el-Bâr, *Kur’an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, trc. Abdulvehhab Öztürk, (Ankara: TDV Yayınları, /2010), 83

<sup>69</sup> el-Bâr, *Kur’an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 84.

Bu bahse bağlı olarak, “alak”ın sülük anlamına geldiğini o dönemdeki Arapların bilmesini, Kur’ân âyetlerinin bilimsel bilgi verme gayesi olmadığına mesned yapmak<sup>70</sup>, ilmî bir delil sunmaktan epeyce uzaktır. Gerek dönemin Arapları, gerek Arapça’ya vakıf bu kadar kadim müfessir, kelimenin ikinci anlamını bilmelerine rağmen, âyetteki lafız için ‘yapışan, kan emen sülük’ anlamı etrafında bir tefsir yapmamışlardır.

Bu evrensel hitabın, vahyin ilk muhataplarının bilimsel bilgi düzeyini aşmadığını savunmak, az sözle çok şey ifade etme şânından olan bu kitabın değerinin fark edilemediğinin bir göstergesidir. Nitekim bir âyet-i kerime Kur’ân’ın hitabının vahyin indiği dönemde yaşayan kişilerle sınırlı olmadığına dikkatlerimizi çekmektedir. Âyet gelecek zamana atıf yaparak bu gerçekliği şu şekilde ifade buyurmaktadır: *سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* “Onun (Kur’ân’ın) hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde **göstereceğiz**. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (el-Fussilet 41/53)

Allah Teâlâ, özellikle son yüzyıl içinde, daha önce insanlara gayb olan yani varlıklarda saklı olan mükemmel donanımların keşif kapılarını fazlasıyla açmıştır. Her geçen gün iletişim vasıtaları insanları hayrette bırakan buluşların haberlerini sunmaktadırlar. Yaşanarak görüldüğü üzere “âyetlerimizi onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde **göstereceğiz**.” buyruğundaki gerçeklik, yani Allah’ın (cc.) canlı-cansız tüm varlıkların mahiyetine yerleştirdiği mükemmel sistem, uzun bir zaman süreci içerisinde keşfedilmektedir. Dolayısıyla âyetteki “gösterme fiili” vahyin nüzul süreciyle sınırlı olmayacaktır.

Âyette yer alan “onlar” ifadesiyle, son peygamberi ve kendisiyle insanlara sunulan ilahî hakikatleri kabule yanaşmayan insanlar gürûhu kastedilmektedir ve tüm zamanlarda bulunan bu tür kişilere yapılan bir hitaptır. Zira sanatkârın eseri hakkında hem muhatapları hem de gaipleri dikkate alarak söz söylemesi en tabii bir durumdur. Peygamberimiz, ifade buyurduğu Veda Hutbesini, orada bulunanların bulunmayanlara iletmesini istemiş ve *فَرَب مَبْلَغٍ أَوْ عَىٰ مِنْ سَامِعٍ* “Kendisine tebliğ yapılan nice kimseler vardır ki bunu işitenden daha iyi anlar”<sup>71</sup> demişlerdir. Bu nedenle âyetlerin sunduğu tüm mesaj ve bilgileri kavramaya çalışmak, bu hususta daha iyi anlayış sahipleri olabileceğini hesaba katmak ve ilâhî kelamın anlam alanına, usulsüz sınırlar çekerek haddi aşmamaya itina göstermek fevkalade önem arz etmektedir.

Her şey Allah’ı (c.c.) tanıtan bir âyettir, delildir. Kur’ân-ı Kerim ve hadis-i şerifler, varlık âleminin Cenâb-ı Hakk’a bakan tarafının nasıl anlaşılması gerektiğinin dersini vermektedirler. Bu bağlamda ortaya çıkan her bilimsel-deneysel gerçeklik zaten yüce yaratıcının ilim ve kudret hanesine yazılmaktadır. İnsan, hayatın anlamını yaratıcısı olan rabbini merkeze alarak kavramaya çalışmalıdır. Ne var ki, kimi insanlar kendini merkeze koymak sûretiyle âlemi yorumlamaya yönelince, önce kendini, buna bağlı olarak da bilimi yüceltir olmuştur. Bilimsel gelişmelerin insana sağladığı fiziki kuvvet ve konforun bunda etkisi az değildir. Ne yazık ki büyümüş egolar, kimi bilim insanlarını ilahî kitaplardaki bilgilerle, deneysel bilgiyi kıyaslayıp, bilimsel çabalarla elde edilen bilgileri daha üstün ve yarayışlı göstermek gibi derin bir paradoksun içine düşürdüğü gözlenebilmektedir. Oysa subûtü ve delâleti kat’î dinî naslar ile kesinleşmiş bir tecrübî bilgi arasında çelişki olmayacağı, eğer varsa bunun her iki taraftaki bilginin kesinlik tespitinde bir sorundan

<sup>70</sup> Mustafa Öztürk, “Yaratılış (Alak) Ayetleri ne söyler?” 9.12.2019, 1:50-4:27dk. <https://www.youtube.com/watch?v=5aHelUI2Lfo>

<sup>71</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Zühreir b. Nâsır. 9 cilt. (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001.) “hacc” 131 (No. 1654.)

kaynaklandığı ön kabülü ile hareket edilecek olunursa, ayrıca benlik bir ilah gibi yüceltmez ve hakikati öğrenme samimiyeti içinde olunursa, ilâhî destek her zaman gelecektir.<sup>72</sup>

Giriş kısmında bahsi geçen sorulara alak örneği üzerinden bir bakış ile verilebilecek cevaplar bizce şu şekilde tezahür etmiştir: 1) Yaratılışın mahiyetine dair elde edilen kesin bulguları esas alarak, âyetlere sahabe ve tabiin neslinin vermediği bir anlamı tercih etmenin yanlış bir tutum olduğu söylenemez. Bu bağlamda onların da yeterince anlayamadığı âyetlerin varlığından söz edilebilir. Allah’ın tüm insanlarla hitabı olan Kur’ân-ı Kerim’in indirilişinde sadece sahabe döneminin bilgi ve anlayış düzeyi temel alınmamıştır. Âyetlerin lafızlarında onların o vakit kavrayamadıkları zamanın tefsir edeceği anlamlar da bize göre mevcuttur. 2) Doğrulanarak bilimsel bir bilgiye dönüşüp kesinlik kazanmamış verilerden yararlanarak âyetlere açılım getirilirken ihtiyatlı, ucu açık bir dil kullanılmaya dikkat edilmelidir. 3) Kur’ân’ın inananlar için benzerini getirmelerini istediği ve kıyamete kadar devam eden meydan okuyuşunda, Kur’ân’ın mucizelik yönü âyetlerin nazmı, beyânı ve fesâhatı ile sınırlı olmadığı kanaatindeyiz. Gaybî, tarihî, kevnî âyetlerde varlığa dair verilen bilginin gerçekliği ve sunuluş biçimi Kur’ân’ın mucizevî yönünün kapsamı içinde mütalaa edilmelidir. 4) Yapılan bilimsel tefsirler, ilmî bir dirâyetin ürünü olabileceği gibi batının maddi üstünlüğünün etkisinde oluşan bir eziklik psikolojisiyle illetli yaklaşımlarda olabilir. Bu nedenle bu sahada yapılan yorumları hep bu iki taraftan birinin içinde mütalaa etmek, insafı dengeli bir yaklaşım olmayacaktır. Bu tutumun bir uzantısı olarak genel okuyucu ve dinleyici kitlesini bu yaklaşım tarzını kabule ısrarla kanalize etmenin sağlıklı dini bir anlayışın oluşmasına mani olma potansiyeli dikkatlerden kaçmamalıdır.

## SONUÇ

Lügatlerin sundukları deliller dikkate alındığında, ilk ve sonraki dönem müfessirleri alak için ‘*koyu, phtlaşmış kan*’ tefsiri yaparken ‘alak’ın gündelik dildeki yaygın anlamını dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Önemli bir nokta olarak, ‘Alak’ kelimesinin ‘*kan emen sülük anlamı*’ ilk dönemde bilinmesine rağmen âyetin tefsirinde dikkate alınmamıştır. Oysa embriyo ile sülük canlısı arasında, ‘*deriye yapışma ve kan (içindeki besinleri) emerek beslenen bir canlı organizma*’ olma ortak paydasında birleştikleri, yakın zamanlardaki ultrasonik gözlemlerle anlaşılabilmiştir. Bununla birlikte müfessirlerin verdikleri anlam, embriyonun çıplak gözle görünen şeklini yansıtmaktadır. Bu husus, Kur’ân-ı Kerim’deki zikri geçen âyetlerin, sahâbe döneminde hangi sözlük anlamlarına geldiğini dikkate alarak tefsir etmenin önemini ve bu anlayışa sahip tefsir ekollerinin haklılığını da göstermektedir. Çünkü Arapça olarak inmiş Kur’ân-ı Kerim’de bir nesne tanıtırken kullanılan kelime, o dilin içinden hikmetle seçilmiştir.

‘Alak’ kelimesindeki “kan emen sülük” anlamı, ayrıca kelimenin kökünün ‘asılma, yapışma’ anlamına gelmesi ve bu iki hususun, embriyoya ait tıbbî gözlemler ile paralellik arz etmesi Kur’ân’ın ilmî icâzının bir göstergesidir. Bu nedenle sahabe döneminde özellikle kevnî âyetlerin tamamen anlaşılamayan taraflarının da olabileceği gâyet tabiidir. Sahabe ve ilk öncü neslin din anlayışının kıymeti vurgulanırken, Kur’ân’ın çağlar üstü mesajının anlaşılmasının devam ettiğini de unutmamak doğru, dengeli bir usûlî yaklaşım olacaktır.

‘Alak’ lafzı ve onu çevreleyen âyetler, Kur’ân’ın âyetlerinin sahabe döneminin bilimsel bilgi düzeyi ile sınırlandırılarak anlaşılması gerektiği iddiasındaki eksikliği gösteren örneklerden biridir. Kur’ân-ı Kerim’e Allah’ın (c.c.) kendi yarattığı varlıklar hakkındaki gerçeği, hem mucizevî bir nazım ve beyan üslûbu hem de Arapça lafızların

<sup>72</sup> el-Enfâl, 8/29, el-Câsiye, 45/23.

sunduğu çeşitli anlam katmanları içerisinde vahyettiği sözü olarak bakmanın en doğru yaklaşım olduğu kanaatindeyiz.

Âyetlere meal verme çabasının kelimelerin muhtemel anlamlardan birini tercih faaliyeti olduğu, bu nedenle yapılan bir mealin Kur'ânî lafızların anlam evrenini birebir yansıtmaktan uzak kalabileceği olgusuna, ele alınan âyetlerin bir örnek teşkil ettiği çalışmamızın diğer bulguları arasındadır.

Âyetleri tefsir ederken kesinleşmiş tecrübî bilgileri kullanmak bir zorunluluktur. Bu usûlî yaklaşım, Kur'ânî tabirle afâk ve enfüste yer alan âyetlerin anlaşılmasını sağlayacak, böylece Kur'ân-ı Kerim'in ilâhî bir kitap olduğunun ispatında güvenli bir yol sunacaktır. Buna bağlı olarak sahih ve doğru anlaşılmalı bir dini bilgi ile kesinleşmiş bilimsel bir bilgi arasında bir çelişki olmayacağı, her ikisinin de Allah'ın kevnî ve şer'î kanunları olduğu anlaşılacaktır. Diğer taraftan zaman ilerledikçe enfüsî ve afakî âyetlerin tefsirinde ortaya çıkan anlam zenginliklerinin artması, tefsir ve meal çalışmalarının dinamik bir şekilde devam etmesi gerektiğini de göstermektedir.

Din-bilim, din-dünya ayrımı esasen izafî olup, Allah merkezli evren anlayışının terk edilmesinin bir yansıması olduğu malumdur. İlâhiyât ilimleri ve tecrübî ilim dallarında uzmanlaşmış kişilerin yapacağı fikrî alış verişler ve ilmî çalışmalar, bahsi geçen sun'î problemin aşılmasını sağlayacaktır. Bu yaklaşım, aynı zamanda İslamî ilmî mirasın sorumsuzca tenkidini engelleyeceği gibi, batıya karşı gösterilen kimi tek taraflı, rovanşist tavırların da azalmasını ve gerçeklere göre tutum belirleme davranışının gelişmesini temin edecektir.

#### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî t.y.
- Bâr, Muhammed Ali. *Kur'ân-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*. trc. Abdulvehhâb Öztürk, Ankara: TDV Yayınları, 1431/2010.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî: meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. M. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer eş-Şîrazî. *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-Dürer*. 22 cüz. Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, trz.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Züheyr b. Nâsir. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh*. Thk. Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu 'akli's-selim*. 9 cilt. Thk. Abdulkadir 'Atâ. Riyad: Mektebu'r-Riyadi'l-hadis, ts.
- Enbârî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsuâtî'l-Kur'âniyye*, 11. Cilt. Müessesetü siclî'l-Arab, 1405/1984.
- Firûzebâdî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-Mûhîd*, thk. Muhammed Nâim el-Urkûsî, Lübnan: el-Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Genç, Güneş. "Çocuklarda sık rastlanan kromozom anomalileri ve Kromozom anomalili çocuğu olan aileye hemşirelik Yaklaşımı", Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi, 6/1(1990)25-39.

- Hatip, Muhammed Abdullatif. *Evdehü't-Tefâsir*, Mısır: Matbaa Mısriyye, 1383/1964.
- İbn Abbas, *Tenviru'l-mikbâs*, Derleyen: İbrahim el-Fîrûzâbâdî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1405/1984.
- İbn Cüzey Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. M. Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1405/1995.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Muşannef*. 7 Cilt. Thk. Yûsuf el-Hût Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1999.
- İbn Esîr, el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis ve'l-eser*, 2 cilt. Thk. Halil Me'mûn Şihâ, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1432/2011.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1420/2000.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr*. thk. Abdurrezak Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İmages. Erişim tarihi: 16.12.2019.  
<https://images.app.goo.gl/DMBABFLBP9HQ6Xd68>.
- Keith L. Moore ve T.V.N. Persaud, *Klinik Yönleriyle İnsan Embriyolojisi*, trc. Dalçık, Hakkı – Yıldırım, Mehmet. İstanbul, Nobel Tıp Kitapevi, 1428/2008.
- Keith L. Moore, *Discover Islam, The Developing Human, Clinically Oriented Embryology*, Canada: WB Saunders Company, 1403/1983.
- Komisyon, *Gebelik ve Fetüs Fizyolojisi*, Ankara: Meb. Yayınları 2012.
- Kuran. Erişim tarihi: 16.12.2019. <https://kuran.diyinet.gov.tr/tefsir/sure/96-alak-suresi>
- Kuranmeali.Erişimtarihi:16.12.2019.<http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=96&âyet=2>.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî 2. Baskı. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Leṭâifu'l-işârât*. Thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1421/2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1392/1972.
- Lenart Linson, Erişim tarihi:16.12.2019.<https://youtu.be/OD1gW88Lm-Y>.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. nşr. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1365/1946.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık yay. 1985.
- İbrahim b. Mustafa, Zeyyaâd Ahmed, Abdulkadir Hamîd, Neccâr Muhammed, *el-Mu'cemü'l-Vesîd*, Kahire: Dârü'd-da've, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Saḥîḥ-i Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, t.y.
- Nahcivânî, Nimetullah. *el-Fevâtihü'l-ilahiyye*, Mısır: Dâru rukâî 1419/1999.
- Öztürk, Mustafa. “*Yaratılış (Alak) Âyetleri ne söyler?*”. Erişim tarihi: 16.12.2019, 1:50-4:27 dk. <https://www.youtube.com/watch?v=5aHelUI2Lf0>

- Sâbûnî Muhammed Ali *Safvetü't-tefâsîr*, Dârü's-Sâbûnî Kâhire, 1417/1997.  
Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. thk. Mahmud Matrâci. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Tefsirü Celâleyn*, 1 cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, ts. *Câmiu'l ehâdîs*. 42 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1415/1994.
- Şeftalioğlu, Aysel. *Genel-Özel İnsan Embriyolojisi*. Ankara, Tıp ve Teknik Yayıncılık, 1419/1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*, 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1413/1992.
- Taberî, İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk: Ahmet M. Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1421/2000.
- Tantavî Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî, 1352/1933.
- Terimler.Erişimtarihi:16.12.2019.<http://www.terimleri.com/tip/sozluk.php?action=search&word=zigot &submit2=++Terim+Bul++>
- Türkî, Abdülmuhsin v.dğr. *et-Tefsirü'l-müeyesser*. Riyad: Mecmea'l-melik, 1430/2009. youtu.be "https://youtu.be/OD1gW88Lm-Y" Erişim tarihi: 16.12.2019.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, 10 cilt, Azim Dağıtım, İstanbul ts.
- Yılmaz, Seda. vdğr. *Endometrium kalınlığı ICSI sonrası gebeliğin belirlenmesinde pridiktif midir?* Zeynep Kamil Tıp Bülteni, 39/3 (2008) 121-124.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-arûs*. 40 cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001.

## An Evaluation on the Methods of Expressions of the Adjectives Formed From the Verbs in Arabic Grammar

Coşkun ZEKI\*

### Abstract

In Arabic grammar there are a group of words that differ in terms of their properties and shapes from the adjectives formed from the verbs which are similar to the verbal adjectives in Turkish. Those types of adjectives are called in Arab grammar present tense verbal adjectives (participle I) and past tense verbal adjectives (participle II). Grammatical categories of verbal adjectives are widely used both in classical and modern Arabic grammar. Problems of using of those types of verbal adjectives in Arabic, as well as the methods of their expressions are analyzed in the article.

The research reveals that the use of the verbal adjectives and nominal adjectives in Arabic grammar is very common. Participle I and participle II in Arabic grammar are called verbal adjectives (ism-i mefûl) in Turkish, those words are used as adjectives and define the words they represent. Since the verbal adjectives in Arabic grammar have verb features, they are followed by verbs. It is especially very common in modern Arabic language that the action of the verbal adjectives are more closely related to the present tense and play the role of the verb in present tense in the sentence. In Arabic grammar, the present tense (fâil) and the past tense (mefûl) are used to denote verbal adjectives. In Arabic grammar the verb in the present tense is called "ismi fail" and in the past tense – "ism-i-mefûl".

In general, since the adjectives verbs, which are the subject of our article, have both adjective and verb features, we tried to touch them both directions in our article. The Arabic language is divided into three main parts and consists of the verb, noun and letters, at the same time, the examining adjectives in this language within the noun group and in this respect, it should not be forgotten that adjective verbs change in terms of genus, number, will, certainty or uncertainty like any name. Likewise, this group of words can bet on themselves like a noun, they can take the exclamation marks and the letter-i cer in front of them. In the paper, the time characteristics of adjective verbs, their positive and negative aspects, their active and passive formations, reporting the grammatical varieties of the verb and the ability to gather words around and manage them in the sentence and has shown their reflections in Arabic language. The properties of adjective verbs that belong to the adjective are also trying to be taken into account. In particular, both adjectives and adjective verbs declare the sign and quality of an item and their affiliation with the noun, sometimes it becomes exactly the noun and and sometimes have an object in sentences also is seen in the Arabic language.

The adjectives in Arabic constitute an interest with the nouns that follow it such kind of properties are known to report as a compound adjective. Sometimes, ink adjectives can be made by name + noun within the scope of relativity.

---

\* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

coshgunzeki7@gmail.com

ORCID 0000-0003-4879-7875

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20 May / Mayıs 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 27 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 08 July / Temmuz 2020

Volume / Cilt: 7; Issue / Sayı: 14; Pages / Sayfa: 247-261.

Suggested ISNAD Citation: Coşkun Zeki, "Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 (Temmuz-July 2020), 247-261. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)



*In this paper, as a result of combining adjective verbs with noun to creating compound adjective and it mention the common use of these adjectives in Arabic language. The differences that distinguish adjective verbs in Arabic language from arbitrary, omen, color and other adjective types are emphasized and their main methods of expression are discussed one by one. In the article, are not discussed only the adjective verbs made from simple verbs, but also was examined the adjective-verbs which made from corrective verbs, at the same time, examples are presented in the form of a table and attention is paid to the functions they undertake in the sentence. While giving examples, attention was paid to include nouns and phrases made from each of the verbs divided by the type of root letters in Arabic. Withal, it is assumed that some adjective models that report exaggeration in the Arabic language will act as adjective verbs, and even sometimes the adjective verbs acting as a conjunction in Arabic language and has been generalized in the light of our own perspective and knowledge.*

*At the same time, the most common features of the verbal adjectives in Arabic language were investigated in the article.*

**Keywords:** Arabic, Adjective Verb, Verb, Past Tense, Present Tense.

## Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme

Coşkun ZEKİ

### Öz

Arapçada fiilden yapılan sıfatlar içinde özellik ve şekil açısından farklılık gösteren bir takım kelimeler vardır ki, bunlar Türkçedeki sıfat fiillere benzemektedir. Arap gramerinde bu çeşit sıfatlar ism-i fâil ve ism-i mefûl adını almaktadır. Eylemi sıfat şeklinde bildiren bu gramer sınıflandırmaları gerek klasik, gerekse modern Arapçada geniş bir şekilde kullanılmaktadır. Bu makalede bu çeşit sıfat fiillerin Arapçada en fazla hangi durumlarda yer aldığı ve ifade yöntemleri ele alınmıştır. Araştırmada Arapçada ism-i fâillerin ve ism-i mefûllerin, sıfat gibi kullanılmasının çok yaygın olduğu ortaya çıkmaktadır. Türkçede sıfat fiiller olarak adlandırılan bu türden kelimeler, Arapçada sıfat gibi istifade edilerek nitelendirdiği kelimeler ile malum kurallar dâhilinde bir uyum içinde bulunmaktadır.

Arapçada sıfat fiiller, fiil özelliği taşıdığı için kendisinden sonra nesne alması da geniş yaygınlık kazanmıştır. Bu yönü ile diğer sıfatlardan farklılık göstermektedir. Özellikle modern Arapçada çok yaygın olan bu metotta ism-i fâiller, eylemi şimdiki zamana, daha net olarak konuşma anına bağlar ve cümlede müzârî fiil rolünü üstlenir. Arap gramerinde ism-i fâil ve ism-i mefûl istilahları bu sıfat fiileri işaret etmek için kullanılmıştır.

Genel olarak baktığımızda makalemizin konusunu oluşturan sıfat fiiller hem sıfat hem de fiil özelliğini beraber taşıdığı için makalemizde her iki yöne dokunulmağa çalışılmıştır. Bu yerde Arap dilinde kelimenin üç esas kısma ayrılması fiil, isim ve harften meydana gelmesi, bu dilde sıfatların da isim grubu içinde incelenmesi, bu bakımdan sıfat fiillerin de her hangi bir isim gibi cins, sayı, irab, belirlilik ve ya belirsizlik yönünden değişmesi unutulmamalıdır. Aynı şekilde bu grup kelimeler bir isim gibi kendilerinden bahis ettire bilir, önlerine nida harfi ve harf-i cer alabilirler. Makalede sıfat fiillerin fiile ait özellikleri olan zaman bildirmesi, olumlu ve ya olumsuz olması, etken ve edilgen oluşu, fiilin gramer anlam çeşitlerini bildirmesi, cümlede etrafına söz toplaya ve onları idare ede bilmesi gibi özellikleri ve bunların Arap dilinde yansımaları gösterilmiştir. Sıfat fiillerin sıfata ait olan özellikleri de dikkatte tutulmaya çalışılmıştır. Özellikle hem sıfatların, hem de sıfat fiillerin bir eşyanın alametini, niteliğini bildirmesi, onların isimle bağlı olması, bazen tam bir şekilde isimleşmesi, bazı durumlarda ise cümlelerde bir ism-i haber olması Arap dilinde de görülmektedir. Arapçada sıfatların kendisinden sonra gelen isimlerle izafet teşkil etmesi ve bu tür izafetlerin mürekkep sıfat bildirmesi bilinmektedir. Bazen mürekkep sıfatlar izafet dâhilinde isim + isim yolu ile de yapılabilir. Bu makalede ise sıfat fiillerin isimle birleşmesi sonucunda mürekkep sıfat oluşturmasına ve bu sıfatların Arapçada yaygın bir şekilde kullanılmasına değinilmiştir. Sıfat fiilleri Arap dilinde keyfiyet, alamet, renk ve başka sıfat çeşitlerinden ayıran farklılıklar üzerinde durulmuş, onların başlıca ifade yöntemleri tek-tek ele alınmıştır. Makalede

sadece sade fiillerden yapılan sıfat fiiller değil, aynı zamanda düzeltme fiillerden yapılan sıfat-fiiller de konu edinilmiş, tablo halinde örnekler sunulmuş, onların cümle içinde üstendikleri fonksiyonlara dikkat çekilmiştir. Örnekler verilirken Arapçada kök harflerinin cinsine göre bölünen fiillerin her birisinden yapılan ism-i fâiller ve mefûllere yer verilmesine özen gösterilmiştir. Aynı zamanda Arap dilinde mübalağa bildiren bir takım sıfat modellerinin de sıfat fiiller gibi amel etmesi tahlil edilmiş ve sıfat fiillerin bazen Arapçada hatta bir bağlacın oynadığı rol gibi görev ala bilmesi klasik ve modern kaynaklar ışığında incelenmiştir. Konu çok geniş olduğu için başlık sıfat fiillerin ifade yöntemleri üzerinde bir değerlendirme olarak ele alınmış, kendi bakış açımız ve bilgilerimiz genelleştirilmiştir.

Bu çalışmada zikredilenlerin yanı sıra sıfat fiillerin Arapçada diğer yaygın özellikleri de incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Sıfat Fiil, Fiil, Geçmiş Zaman, Şimdiki Zaman.

## GİRİŞ

Arapçada sıfatlar, morfolojik özellikleri bakımından nisbî sıfatlar, renk ve kusur bildiren sıfatlar ve diğer özellikleri bildiren sıfatlar olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Nisbî sıfatlar ve renk-kusur bildiren sıfatlar Arapçada belirli bir biçimde oldukları hâlde, diğer özellikleri içine alan sıfatların birçok biçimi vardır. Arapçada sıfat-ı müşebbehe olarak adlandırılan bu sıfatları, semâî (işitme yolu ile) şekilde hafızada tutmak ve tecrübe ile öğrenmek gerekmektedir. İlk iki kısım sıfatların ise kurala bağlı olarak ezberlenmesi ve öğrenilmesi mümkündür ki, dilciler bu yöntemi kıyâsî yani kurala bağlı metot olarak adlandırmışlardır. Kurala bağlı olmayıp işitme ve tecrübe yolu ile öğrenilen kurallar ise semâî olarak kabul edilmiştir.<sup>1</sup>

Arapçada fiilden yapılan bir grup sıfat vardır. Bu sıfatlar kıyâsî kurallara dayanan sabit biçimlerde olur ki, bu da onların öğrenilmesini kolaylaştırır. Türkçe gramerinde sıfat fiiller olarak adlandırılan bu sıfatlar, hâl ve eylemi sıfat şeklinde bildirmektedir. Bu tür sıfatlarda niteleme, yukarıda gruplaştırılan sıfat biçimlerinden farklı olarak geçici karaktere sahip olup sabit değerlerdir. Onlar hem fiil, hem de sıfat özelliklerini beraber taşıdıkları için sıfat fiil adını alırlar. <sup>2</sup> Arap gramerinde İsm-i fâil ve ism-i mefûl ıstılahları, bu sıfat fiiller işaret edilmek için kullanılmıştır ki, bunlardan birincisi işi icra edene, ikincisi ise üzerinde iş icra olunana işaret eder<sup>3</sup>. Bu modeller içinde fiillerden türeyen, türediği fiilin ifade ettiği eylemi gerçekleştiren ve fiilin ifade ettiği mânâ ile geçici bir süre nitelenen ve vasıflanan etken şahsa delalet eden kelimeler ism-i fâiller adı altında öğrenilmektedir.<sup>4</sup>

Arap Dilinde Aksâm-ı Seb'a olarak adlandırılan kök harfinin cinsine göre bölünen fiillerin ism-i fâillerinde bir takım ibdâl (değişme) kuralları olsa da tüm çeşitlerde ism-i fâiller sülâsi (üç harften oluşan) mücerret mâlûm fiilden fâil, ism-i mefûller ise mefûl kalıbı vasıtası ile yapılmakta ve sarf kitaplarında tablo hâlinde verilmektedir.<sup>5</sup> İsm-i fâiller eylemi yapan türemiş bir isim, ismi mefûller ise o eylemden etkilenen ismi gösteren türemiş bir isimdir.<sup>6</sup>

Bu bilgilerden hareketle birkaç örneği şu şekilde sıralayabiliriz:

<sup>1</sup> *Mecmûatu'n-Nahv (Avâmil, İzhar, Kafîye)* Der. Mektebetu-Yasin, İstanbul 2014, 40.

<sup>2</sup> Ülker Talat *Türk Dili*, Birlik Matbaa, Ankara 2007, 326-328, Gulusoy İlkin, *Neriman Nerimanov Türk - Azerbaycan Dilinin muhtasar Sarf-Nahvi*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019, 44-45.

<sup>3</sup> Alesger Memmedov, *Arap Dili*, Bakü: Zerdabi Matbaası, 2014, 250.

<sup>4</sup> Y. Fatih Akbaş, *Arapça Dil Bilgisi-Sarf-Nahiv*, Karas: Eser Basım Yayın Evi, 2017, 298.

<sup>5</sup> Hacı Ahmet Didin, *Tam İzahlı Fasih Arapça Sarf-Nahiv*, Haz. Emin Lafızcı, Abdullah Gündoğmuş, Ankara: Ofset Fotomat, 2008, 223, 225, 233.

<sup>6</sup> Ali el-Cerim, Mustafa Emin, *en-Nehvu'l-Vadîh*, Mektebet-Tevfikiye, Kâhire 2015, II: 508-520.

رَوَى Rivayet etti,	رَوَى rivayet eden, râvi
وَصَلَ ulaştı	وَأَصَلَ ulaşan
سَأَلَ sordu	سَأَلَ sorulmuş, sorumlu
Fetehe فَتَحَ açdı	Fâtihun - فَاتِحَ açan, fâtiḥ
Celese جَلَسَ oturdu	Câlisun جَالِسٍ oturan
Rame - رَمَى attı	Râmin-رَامَ atan
Ketebe - كَتَبَ yazdı	Mektûp-مَكْتُوبٍ / yazılan/yazılmış
Nasara - نَصَرَ yardım etti	Mansûr-مَنْصُورٍ / yardım edilen / yardım edilmiş
Medde - مَدَّ Uzattı	Memdûd-مَمْدُودٍ / yayılmış /uzatılmış

Yukarıda görüldüğü üzere bazı fiillerin fâil kalıbına aktarılmasıyla elde edilen ism-i fâiller Türkçeye tercüme edildiklerinde onlara fiilin soruları ile beraber aynı zamanda sıfatın sorusu da sorulabilir. Meselâ: "Ne yapan adam?" sorusunun cevabında "Oturan adam" diyebildiğimiz gibi, aynı zamanda ona "Hangi?" sorusu da sorulabilir ve bu şekilde nitelendirilebilir. Şöyle ki "Hangi adam?" sorusu "Oturan adam" şeklinde cevaplanıp nitelenebilir. Ancak elbette ism-i fâilleri diğer sıfatlardan ayıran en önemli özellik onların taşıdığı niteliğin geçici olmasıdır. Mesela, oturan adam kalkabilir. Yazan adam durabilir. Açan adam bu eylemi belirli bir süre zarfında tamamlayabilir vs. Arapçada sıfat müşebbehe adını alan ve niteliği kalıcı şekilde devam eden güzel, çirkin, zor, kolay, iyi, kötü, yeşil, sarı gibi sıfatlardan farklı olarak ism-i fâillerdeki özellik hüdis şeklinde yani geçici şekilde görülür ki, bu da onları ayıran en önemli yönlerdendir.<sup>7</sup> Ancak bir takım gramerciler mürekkep sıfatlarda taraf olan ism-i fâillerin izafet dâhilinde kalıcı bir vasıf bildirdiğini de ifade etmiştir.<sup>8</sup>

### 1. Arap Gramerinde Sıfat-Fiillerin İfade Yöntemleri

Arapçada sıfat fiiller çok yönlü kullanım şekline mâliktir. Onlardan biri sıfat-fiillerin izafet dâhilinde muzâf ve muzâfu'n-ileyh şeklinde birleşmek suretiyle mürekkep sıfat bildirmesidir. Böyle durumlarda çoğu zaman ism-i fâillerden sıfat yönü itibari ile istifade edilmektedir. Bu hususu birkaç örnekle açıklayalım:

<sup>7</sup> Şeyh Mustafa el-Ğalâyînî, *Camiu-Durus'ul-Arabîyye*, Daru'l-Hadis, Kahire trs., 141.

<sup>8</sup> Ahmet b. Kâsım Şihâbettin el-Ezherî, *Riseletu fi İsm-i Fâil*, tah. Muhammed Hasan Avvad, Dâru'l-Furkan, Umman 1983, I: 72.

Temiz kalpli	طاهر القلب
Evden uzak	شاحط الدار
İşbilen	عارف الأمر
Nankör	ناكر الجميل

Cümleler içinde kullanımına bakarsak, mürekkep sıfat olarak, nitelediği kelime ile bir uyum içinde olduğunu da görmekteyiz:

Ahmet temiz kalpli bir çocuktur.	أحمد ولد طاهر القلب
Fatıma iş bilen bir kızdır.	فاطمة بنت عارفة الأمر .
İnsan hayatta nankör olmamalıdır.	يجب على الانسان الا يكون ناكل الجميل في الحياة

Bu tür mürekkep sıfatlarda ism-i mefûller yani geçmiş zaman sıfat fiiller de taraf gibi kullanılabilir.

Başı kesik	مقطوع الرأس
Kanadı kırık	مكسور الجناح
Eli koynunda	مكتوف الأيدي

Kapının önünde elleri koynunda bir kız gördüm.	رأيت بنتا مكتوفة الأيدي أمام الباب
Kanadı kırık kuş acı çekiyordu.	كان الطير المكسور الجناح يتألم

Görüldüğü üzere ism-i fâiller ve mefûller bu terkiplerde mürekkep sıfatın ayrılmaz bir parçası gibi iştirak eder.

Zaman anlayışı ayırt edici özelliklerin başında gelmektedir. Görüldüğü gibi, sıfat-ı müşebbehelerde zaman anlayışı yoktur. Çünkü özellik ve nitelemenin kalıcı bir şekilde devamlı olması onu zamana tâbi olmaktan kurtarmıştır.<sup>9</sup> Ancak sıfat fiiller olan ism-i fâillerde ve mefûllerde ise hâl ve eylem sıfat şeklinde belirtildiği için tabii ki, onların zamana

<sup>9</sup> el-Ğalâyînî, a.g.e., 141.

bağlı olması şarttır. Eylemin gerçekleştiği yerde zaman vardır. Bu bakımdan sıfat fiiller cümlede sıfat şeklinde kullanılmasının yanı sıra tam fiil olarak da görev alabilirler. Bazı dilciler bunu bir takım şartlara bağlamıştır.<sup>10</sup> Onların belirli ve ya belirsiz kullanılmalarının mümkün olduğuna, eğer belirsiz kullanılırsa soru, şimdiki-gelecek zaman, olumsuzluk, müpteda ve mevsufla bağlı olması gerektiğine değinmişler. İsm-i fâiller Arapçada fiil olarak kullanıldıklarında ismi haber bildirir, eylemi ve durumun zamanını konuşma anına bağlar. Aynı düşünceleri ism-i mefûller için de söylemek mümkündür. Ancak ism-i mefûllerin meçhûl müteaddi (edilgen,geçişli) fiillerden yapıldığı dikkatten kaçmamalıdır. Arapça sıfat-fiillerin tam bir fiil olarak görev almasını aşağıdaki örneklerde de görmek mümkündür:

İyiliğin için teşekkür ederim	أنا الشاكر نعمتك
O, ödevini yazıyor/yazmaktadır	هو كاتب واجبه
Ahmed sabah sekizde otobüsle okula gidiyor/gitmektedir	أحمد ذاهب الى المدرسة بالحافلة صباحا
Mektup yazılmıştır.	الرسالة مكتوبة
Halit işinde azimlidir.	خالد معتزم على عمله
Arkadaşım Abdurrahman Kahire'ye yolculuk yapıyor.	صديقي عبد الرحمن مسافر الى القاهرة
O, cuma günümü ayrılmış?	أ مُنطلق يوم الجمعة؟
Ben Ahmed'i kırmızı arabanın önünde görüyorum	أنا شاهد أحمد أمام السيارة الحمراء
O, bu konuyu öğrenmekle meşguldür	هو مشغول بدراسة هذه المسألة

Örneklere dikkat edilirse ism-i fâil ve ism-i mefûllerin kolaylıkla muzârî -şimdiki zaman fiillerine dönüştürülmesinin mümkün olduğunu görmekteyiz. Aradaki fark ism-i fâillerin mâlûm, ism-i-mefûllerin ise meçhûl fiillere dönüştürülmesidir. Çünkü, zikrettiğimiz gibi ism-i fâiller mâlûm, ism-i mefûller ise meçhûl fiillerden yapılarak Türkçe gramerinde şimdiki zaman ve geçmiş zaman sıfat fiillerine uygun gelmektedir. Ayrıca sıfat-fiillerin kendilerinden sonra direk ve ya harfi- cer yardımı ile nesne aldıkları da onun bir fiil gibi amel etmesinin önemli bir işaretidir. Yukarıdaki örnekleri anlama bağlı kalarak şimdiki zaman fiilleri ile de verirsek aşağıdaki tablo ortaya çıkacaktır:

<sup>10</sup> Ali el-Cerim, Mustafa Emin, *a.g.e.*, II: 510.

O, ödevini yazıyor.	هو يكتب واجبه
Ahmet sabah sekizde otobüsle okula gidiyor.	أحمد يذهب الى المدرسة في الساعة الثامنة
Mektup yazılıyor.	الرسالة تُكتب
Halit işinde azim gösteriyor	خالد يعتزم على عمله
O cuma günümü ayrıldı	انطلق يوم الجمعة
Ahmedi kırmızı arabanın önünde görüyorum	أشدد أحمد أمام السيارة الحمراء
O, bu konuyu öğrenmekle meşguldür.	هو يشتغل بدراسة هذه المسألة

Sıfat fiiller, bazı zarflarla beraber eylemi veya durumu gelecek zamana da bağlayarak zamanı netleştirebilir.

Ben yarın İzmir'e gidiyorum	انا ذاهب الى ازمير صباحا
Bir gün sonra dinlenmek için köye gideceğim	انا مُسافر الى القرية للاستراحة بعد يوم
Gelecek yıl onlar Mısır'a gidiyor (gidecek)	هم ذاهبون الى مصر في السنة المقبلة

Meşhur dilci âlim Sîbeveyhi de (öl.796) ism-i fâillerin şimdiki zaman fiilleri gibi amel etmesine dikkat çeker ve böylece ism-i fâillerin nekre-belirsiz olması gerektiğine vurgu yapar<sup>11</sup>

Sîbeveyhi eserinde bir şiirden aşağıdaki örneği sunar:<sup>12</sup>

اني بجنبك واصل حبلی

و بريش نبلک رائش نبلی

Sen bana, ben sana bağlıyım,

Sanki senin mızrağının tüyü benimdir.

<sup>11</sup> es-Sîbeveyhi Amr bin Osman b. Kanbar, *El- Kitap*, Mektebetü'l-Hanci, tah. Abdus-Selam Muhammed Hârun, Kâhire 1988, I: 164.

<sup>12</sup> es-Sîbeveyhi, *a.g.e.*, 164.

Elbette yer verilen mısralarda mecaz vardır. Şair yakınlığı ve sevgisini bu şekilde ifade etmeye çalışmıştır.

Bu beyitte vâsilun ve râişun ism-i fâilleri-sıfat filleri kullanılmıştır ki, bunları kolaylıkla aynı kökten gelen muzârî fiillere يَصِلُ, يَرِيشُ dönüştürebiliriz.

Meşhur Arap şairi Züheyr (öl.609) ise bir beytinde şöyle demiştir:

بدا لي أنى لست مدركا ما مضى  
و لا سابقا شيئا اذا كان جانبا

Görünüyor ki, ben geçmişte olup geçene hâkim olamam,

Aynı şekilde gerçekleşen bir şeyi geri döndüremem.

Burada müdrîk kelimesi ism-i fâil olup hâkim olmak anlamında kullanılmıştır. Ancak kelimenin sonundaki tenvin hazf (düşürmek, kaldırmak) edilmiştir ki, özellikle şiirlerdeki nekre olan sözlerde bazen tenvinlerin hazf edilmesi kabul edilir.<sup>13</sup> İkinci mısradan ise câi'un ism-i fâili kullanılmıştır. Satırlarda geçen bu ism-i fâillerin yerine şimdiki zaman fiilleri getirilse de anlamı etkilemez. Bu, sıfat fiillerin Arapçada şimdiki zaman fiillerinin yerine kullanılabilme özelliğinden ileri gelmektedir. Bu bakımdan sıfat fiilleri zamir ve ism-i mevsûllerin yardımı ile de açıklamak<sup>14</sup>, onun kökünde hangi fiilin yattığını göstermek de mümkündür:

Öldüren kişi katildir	القاتل هو الذي يَقْتُلُ
Vuran kişi vurandır	الضارب هو الذي يَضْرِبُ
Öğreten kimse öğretmendir	المدرس هو الذي يُدْرِسُ
Öldürülen maktuldür	المقتول هو الذي يُقْتَلُ
Yazılan mektuptur.	المكتوب هو الذي يُكْتَبُ

İbn Serrâc (öl 929) sıfat fiillerin cümlede muzârî fiilin yerini tuttuğuna dair şu örnekleri de verir:<sup>15</sup>

Babası Zeydi dövence uğradım	مررت برجل ضارب أبوه زيدا
Babası Zeydi dövence uğradım	مررت برجل يضرب أبوه زيدا

Arap dilinde ism-i fâillerin mübalağa şekilleri de ism-i fâiller gibi fiil özelliğini üstene bilir. Bu zaman ism-i mübalağa ism-i fâilin amel ederken tabi olduğu kurallara tabi olacak

<sup>13</sup> es-Sîbeveyhi, *a.g.e.*, 165.

<sup>14</sup> İbn Serrâc Ebû Bekr Muhammed bin Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *El Usûlu fin-Nehv*, tah. Abdul Hüseyin el-Fethi, Beyrut, Risale, trz., I: 122.

<sup>15</sup> İbn Serrâc, *a.g.e.*, 123.

ve <sup>16</sup> daha çok فَعَال , مَفْعَال , فَعِيل , فُعُول , فَعِل kalıplarında olduğunda amel edecektir. Arap edebiyatçısı Şevki Dayf (öl 2005) hatırlatılan ismi- mübalağa kalıplarının fâil gibi amel ederek mefûlün-bih aldığını kendi eserinde hatırlatmıştır<sup>17</sup>:

Nimet verenin iyiliğine çok şükür eden hoşuma gidiyor.

يَعجِبُنِي الشُّكُورُ فَضْلَ الْمَنَعِمِ

Şüphesiz ki, korkak düşmanla karşılaşmaktan çok korkar.

أَنَّ الْجَبَانَ لَهَيَابَ لِقَاءِ الْعَدُوِّ

Meşhur dilci âlim ibn-Serrâc ayrıca geçmiş zaman sıfat fiilleri olan ism-i mefûllerin de fiil görevini üstlendiğine dikkat çeker<sup>18</sup>:

Zeyd'in kardeşi kırbaçla dövülmüştür (dövüldü)

أَخُو زَيْدٍ مَضْرُوبٌ بِالسُّوْطِ

أَخُو زَيْدٍ ضُرِبَ بِالسُّوْطِ

İbn Hişâm da (öl.1360) meşhur şerhinde geçmiş zaman sıfat fiilleri olan ism-i mefûllerin bu özelliğine dikkat çekerek şu örneği zikreder:<sup>19</sup>

Kulu dövülmüş kişi geldi:

جَاءَ الْمَضْرُوبُ عَبْدُهُ

Sonra da cümlede geçen ism-i mefûlün yerine bedel olarak meçhûl fiili sunar:

جَاءَ الَّذِي ضُرِبَ عَبْدُهُ

Bu şekilde ismi-mefûlleri meçhul fiillere, meçhul fiilleri ise ism-i mefûllere dönüştüre biliriz. Aşağıdaki örneklerde bunu bir daha net görmekteyiz:

İlmin faydaları bilinmektedir.

الْعِلْمُ مَعْرُوفَةٌ فَوَائِدُهُ

عُرِفَتْ فَوَائِدُ الْعِلْمِ

Fakire bir elbise verildi.

الْفَقِيرُ مُعْطَى ثَوْبًا

أُعْطِيَ الْفَقِيرُ ثَوْبًا

Aşağıdaki hikmetli sözlerde<sup>20</sup> de ism-i mefûlün gizli de olsa bir fiil gibi amel etmesi dikkat çekmektedir:

Kişi dilinin altında saklıdır.

الْمَرْءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ

<sup>16</sup> Ali el-Cerim, Mustafa Emin, *a.g.e.*, II: 507-510.

<sup>17</sup> Şevki Dayf *Teysirâtun luğaviyye*, Dârul-Meârif, Kâhire: 1990, 94.

<sup>18</sup> İbn Serrâc, *a.g.e.*, 123.

<sup>19</sup> İbn Hişâm Cemâleddin el-Ensâri, *Şerhu Katran-nede ve Bellis-sede*, İstanbul: Dersaadet Kitapevi, trs., 277.

<sup>20</sup> Ali Cerim, Mustafa el-Emin, *a.g.e.*, II: 523.



Her yasak edilen şey istenilir, arzu uyandırır.

كل ممنوع مرغوب فيه

Örneklerden görüldüğü gibi ism-i mefûller nahiv ilminde âmil adlanan etkileyici bir unsur gibi ortaya çıkmaktadır. Bu yönleri itibari ile ister ism-i mefûller, isterse de ism-i fâiller kendi çağında "İmâmu-n- nuhât " (nahivcilerin önderi) adlandırılan Abdulkâhir el-Curcâni ( öl 1078-79) tarafından da lafzî âmillerden hesap edilmiştir.<sup>21</sup>

İsm-i fâil ve mefûllerin Arapçada sıfat gibi kullanılması da çok yaygındır. Arapçada ism-i fâil ve ism-i mefûl, Türkçede sıfat fiiller olarak adlandırılan bu kelimeler Arapçada hem de sıfat gibi istifade edilerek mevsûfu (nitelendirdiği kelime) ile mâlûm kurallarla tam bir uyum içinde bulunur:

Yazan makine	آلة كاتبة
Öldürülmüş genç	الشاب المقتول
Açık kapı	الباب المفتوح
Yazılmış mektup	الرسالة المكتوبة

Yukarıdaki örneklerde bir niteleme söz konusudur. Görüldüğü üzere bu sıfat mevsûf terkiplerinde hem cins, hem sayı, hem îrâb, hem de mârifelik-nekrelik (belirli-belirsiz) uyumu sağlanmıştır. Bu terkipleri bir de cümle içinde görelim:

İki yıl önce yazılmış roman, okurların takdirini kazandı.	الرواية المكتوبة منذ عامين قد لقيت استحسان القراء
Öldürülmüş genç, polisler tarafından ormanda bulundu.	وُجد الشاب المقتول في الغابة من قبل الشرطيين
İzmir'den bir yazıcı aldım	اشتريت آلة كاتبة من إزمير

Rus şarkiyatçılarından Şarbatov ve Kovalev Arapçada sıfat fiillerin كان ile kullanımının yaygın olduğunu vurgulayarak özellikle فاعلا كان kalıbının ister klasik, isterse de modern Arapçada sık kullanıldığının altını çizmişler.<sup>22</sup> Tabii ki, bu zaman kenenin haberi pozisyonunda kullanılan sıfat-fiiller onunla birlikte eylemin özellikle geçmiş zamana ait olduğunu bildirmektedir. Bazı zaman zarfları kullanılmak sureti ile bu modelde ortaya çıkan zaman belirli değişimler gösterebilir. Yani zaman dilimi geçmiş dâhilinde daha da netleşebilir:

Kapı çalındığı sırada ofisinde oturmuştu.	و كان جالسا في مكتبه عندما طرق الباب
---	--------------------------------------

<sup>21</sup> el-Cürçâni Abdulkâhir, *Avâmil*, haz. Nevzat Yanık, Kenan Demirayak, Mustafa Kılıçlı, Sâdi Çögenli, Bakanlar Matbaacılık, 2000, 43.

<sup>22</sup> Шарбатов. Г. Ш, Ковалев. А. А., *Учебник Арабского Языка*, Москва, Восточная Литература: 1998, 571.

Sokakta yürüdüğümde bu araba yanımdan geçti.	و بينما كنت ذاهبا في الشارع مرت بي هذه السيارة
--	--

Yukarıdaki örneklerde İsm-i fâilleri müzâri fiillere dönüştürdüğümüz zaman ilk cümlede

كان + يفعل ikinci cümlede ise كنت + أفعل terkipleri elde edilecektir ki, bu da cümleye geçmişte devam eden zamanı yansıtacaktır: "Oturuyor idim – oturuyordum, yürüyordum."

Aynı şekilde كان + مفعولا kalıbı da bu bakımdan unutulmamalıdır:

Zeyd ormanda öldürülmüştü.

كان زيد مقتولا في الغابة

Burada da ism-i mefûl meçhul fiile kolaylıkla dönüştürülebilir.

Sıfat fiiller Arapçada, tarafları sanki birbirine bağlayan bir bağlayıcı etken gibi de ortaya çıkabilir. Elbette yine sıfat özelliği ön plandadır, ancak bu durumda Türkçede olan -an, -en, -mış, -miş, -muş, -müş gibi ekleri hatırlatarak sanki bir geçit fonksiyonunu ifade eder:

Tesadüfi değildir ki, Murad Türkçeye tercüme olunmuş birçok tarihi kitap okumuştur.	ليس من باب الصدفة ان مرادا قرأ كثيرا من الكتب التاريخية المترجمة الى اللغة التركية .
Bu makaleyi yazan şarkiyatçı hakkındaki görüşün nedir?	ما رأيك عن المستشرق الكاتب هذه المقالة ؟

Örneklerden anlaşılacağı üzere ism-i fâil Türkçeye şimdiki zaman -an eki, ismi mefûl ise geçmiş zaman -mış eki ile tercüme edilerek bağlaç gibi bir geçit rolünü oynamıştır.

Aynı şekilde Arapçada bu tür cümlelerde herhangi bir cümle ögesinin nitelenmesi, ism-i fâil ve ism-i mefûl olarak adlandırılan sıfat fiillerle ifade edilmiş olur. İsm-i fâil ve ism-i mefûllar ait oldukları sözlerle uyum içinde olan terkipler oluşturur: <sup>23</sup>

Güneş gibi parlayan nehirde yüzdük.	سبحنا في البحيرة الساطعة كالشمس
Vatan uğruna öldürülmüş kimliği bilinmeyen bir askerin mezarı önünde durduk.	وقفنا أمام قبر جندي مجهول قتل لأجل الوطن

Türk dillerinde sıfat fiil terkipli cümleler adı altında öğrenilen bu cümleler bağlaçsız niteleme cümlelerinin bir türüdür. Burada bağlaç fonksiyonunu sıfat fiiller üstlenmiştir. Arap dilinde sıfat fiiller çoğu zaman nitelediği kelimenin yanında bulunmasının yanı sıra bazen cümlede ondan uzak, dilticilik ıstılahı ile söylersek-distant durumda da kullanılabilir:

في مكتبة جامعة اسطنبول كتاب عن تاريخ تركيا مكتوب في القرن الخامس عشر

<sup>23</sup> A. Memmedov, T. Cahani, M. Qarayev, *Arap Dili*, Azertedrisneşr: 1965, 287.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Türkiye tarihi ile ilgili on beşinci asırda Arapça yazılmış bir kitap vardır.

Görüldüğü üzere mektûbun (yazılmış) sıfat fiili nitelediği kitap sözünden uzak bir şekilde kullanılmıştır.

Sıfat fiiller yerine göre tam bir sıfat gibi de kullanılabilir. Böyle durumlarda fiil özelliğinden daha çok sıfat özelliği ortaya çıkmış olur, tabir-i caizse kelime tam bir sığfata dönüşür:<sup>24</sup>

Ebedî bir hayat	حياة خالدة
Zâlim bir sultan	ملك ظالم

Yukarıdaki terkipler sıfat mevsûftan oluşan terkiplerdir. Bu tip terkiplerde tarafların mâlûm kurallar gereği tam bir uyum içinde olduğu bilinmektedir. Cins, sayıya, belirli veya belirsiz olmasına ve îrâba göre uyum sağlayan taraflar, sıfat terkiibi meydana getirmişlerdir. Burada mevsûftan sonra gelen sıfatlar ise aslında ism-i fâiller olup fiilden türemiş kelimelerdir. Her iki özelliği taşımakla beraber, yukarıdaki örneklerde sıfat özelliği daha ağır bastığından bu kelimenin sıfıf gibi kullanılmasına örnek teşkil etmişlerdir.

Bu sıfat fiiler ister ism-i fâil, ister ism-i mefûl olsun bazen Türkçede tam bir isim gibi ad bildirmiş, yani isimleşmiştir. Bu kelimeler isimleştiği zaman onların fiil ve sıfat özelliği tamamen unutulur, kelime tam bir ad olarak ortaya çıkar. Aşağıdaki örneklere bakalım:

مُعَلِّم Muallim: Bu kelime aslında düzeltme fiilden türemiş sıfat fiildir. Anlamı öğreten demektir. Görüldüğü üzere kelimedede eylem ve nitelik vardır. Ancak Türkçede bu anlamlar arka planda kalmış kelime tam isimleşmiştir.

Mektup kelimesinin asıl anlamı yazılan demek olduğu halde kelime isimleştiği zaman onun ilk anlamı değil, ad anlamı meydana çıkmaktadır.

Müslüm, Mansûr, Ârif, Âkif, zâlim, câhil, meçhûl, Hâlit, Kâdir, Fatime, ihsân, ikrâm, makbûl ve Türkçemize geçmiş binlerce sözcüğü buna örnek vermek mümkündür. Hatta dikkat edersek bu sözlerin içinde özel şahıs adı olarak kullanılan kelimeler de az değildir. Arapçadan dilimize geçerek isimleşmiş sıfat fiillerin içinde uzun ünlü bulunanlar kısmında vurgu uzun ünlülerin üzerine düşmektedir.<sup>25</sup> Bu yönden Türkçemizde o kelimeleri telaffuz ettiğimiz zaman uzun ünlüler dikkat çektiği için bu fark edilir. Kâtip, Ârif, Mansûr, Âkif, maktûl, mektûp, Râsim, nâdir, zâhir ve b. Tabii ki, sıfat fiillerin kalıbı değıştikçe kelimenin söyleniş temposu da değışecektir. Ancak yukarıda söylediğimiz gibi sıfat fiiller Türkçede kullanıldığı zaman onların sıfat özelliği arka plana geçmiştir. Bunu örnekte de görmek mümkündür:

Mansur Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisidir.	منصور طالب في كلية اللاهيات لجامعة مرمرة
Müslüman Allah'a ibadet eder.	المسلم يعبد الله

<sup>24</sup> A. Memmedov, *a.g.e.*, 251.

<sup>25</sup> Шарбагов. Г. III, Ковалев. А. А., *a.g.e.*, 54.

Bu örneklerde sıfat fiillerin nitelik ve eylem vasfı değil, bir ad gibi amel etmesi söz konusudur.

Şimdiye kadar örneklerde geçmiş ve şimdiki zaman sıfat fiillerden örnekler verildi. Hatırlatalım ki, Arapçada şimdiki zaman olan muzârî zaman yerine göre geniş ve gelecek zamanı da kapsayabilir. Bu bakımdan şimdiki zaman sıfat fiilleri zaman zarfları olmadan bile Türkçede gelecek zamanda da çevrilebilir:

Zeyd arkadaşlarına cömert davranır veya davranacak.

زيد يكرم (مكرم) الى أصدقائه

Ve ya makalenin akışında belirttiğimiz gibi sıfat fiillerin gelecek zamana ait olduğunu zaman zarflarının yardımı ile de netleştirebiliriz:

Zeynep tezini iki hafta sonra yazacak.

زيد يكتب (كاتب) أطروحته بعد أسبوعين

Arapça sıfat fiiller sade fiillerden yapıldığı gibi düzeltme (mezîd) fiillerden de yapılabilir. Buna Arapça mezîd yani harfi artırılmış fiillerden yapılan ism-i fâiller ve ism-i mefûller denilir ki, bu kalıpları ism-i fâillerde düzeltme fiilin başına bir mim harfi getirip sondan bir önceki harfin harekesini kesre yapmakla<sup>26</sup>, ism-i mefûllerde ise yine fiil başına bir mim harfi getirip sondan bir önceki harfin harekesini fetha yapmakla gerçekleştirmek mümkündür.<sup>27</sup>

Bu hususa dair şu örnekler verilebilir:

düzenlemek, düzen, düzülmüş	رتب / مُرتب / مرتب
göndermek, gönderen, gönderilmiş	أرسل / مرسل / مرسل
saygı duymak, saygı duyan, saygı duyulan	احترم / محترم / محترم
çıkardı, çıkarın, çıkarılan	استخرج / مُستخرج / مُستخرج
hazırladı, hazırlayan, hazırlanmış	أعد / مُعد / مُعد

Türeme fiillerden yapılan ism-i fâiller ve ism-i mefûller basit fiillerden yapılan sıfat fiiller gibi amel etmektedir. Ancak türeme fiillerden yapılan sıfat fiillerin (ism-i mefûllerin) Arapçada yerine uygun olarak mekân ve zaman ifade ettikleri de unutulmamalıdır.<sup>28</sup>

Aşağıdaki cümlede bunun nasıl gerçekleştiğini görmek mümkündür:

O, uzun zamandır üniversitenin laboratuvarında çalışıyor.

هو يعمل في مختبر الجامعة منذ مدة طويلة

Bu cümlede muhtebâr kelimesi hem tecrübe edilen veya edilmiş anlamına gelmekte hem de mekân anlamında laboratuvar kelimesine karşılık gelmektedir.

<sup>26</sup> İbn Hâcib Cemâleddin b. Osman el-Mâlikî, *el-Kâfiye fi-İlmin-Nehv*, Kahire: 2010, 41.

<sup>27</sup> el-Mâlikî, *a.g.e.*, 41.

<sup>28</sup> Ebdul-Hâdi el-Fadlî, *Muhtasarus-Sarf*, Arabistan: 2017, II: 126.

Bazen cümlelerin akışına bağlı olarak ya mekân ya da zaman anlamı daha ağır basmaktadır. Kurân-Kerimde bunun güzel bir örneğini görmekteyiz<sup>29</sup> :

{ وَقُلْ رَبِّي أَدْخَلَنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرَجَنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا }

Ve şöyle niyaz et : "Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!"

Burada görüldüğü üzere مُدْخَلَ, مُخْرَجَ kelimeleri ism-i mekân anlamında kullanılmıştır. Burada girilecek yerin Medine, çıkılacak mekânın ise Mekke olduğunu ireli süren âlimler vardır<sup>30</sup>. Ayetten giriş yerinin, selamet yurdunun Medine olduğu ve Allah katından gelen yardımcı bir güç ile İslâm nurunun oradan yayıldığı da anlaşılabilir.

Aşağıdaki örnekte ise zaman anlamı daha çok ifade edilmiştir:

Ben gelecekte Arapça öğrenmek için yurt dışına gitmeyi düşünüyorum.

أفكر الذهاب الى خارج البلد للتعلم العربية في المستقبل

Bu cümlede müstakbel kelimesi zaman ifade etmiştir ki, günümüz Türkçesinde de bu kelime yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

## SONUÇ

1. Arapça gramerinde ism-i fâil ve ism-i mefûl ıstılahları Türkçedeki sıfat fiillere işaret etmek için kullanılmıştır ki, bunlardan ilki fiili yapana, ikicisi ise fiilden etkilenene işaret etmektedir. Fiillerden türeyen, türediği fiilin ifade ettiği eylemi gerçekleştiren ve fiilin ifade ettiği mânâ ile geçici süre nitelenen şahsa delalet eden kelimeler ism-i fâiller adı altında öğrenilmektedir. İsm-i mefûller ise fiillerden etkilenen obje pozisyonunda karşımıza çıkarak Türkçede geçmiş zaman sıfat fiillerini hatırlatmaktadır.

2. İsm-i fâillerin ve ism-i mefûllerin Arapçada sıfat gibi kullanılmasının çok yaygın olduğu ortaya çıkmaktadır. Türkçede sıfat fiiller olarak adlandırılan, Arapçada ism-i fâil ve ism-i meful olarak adlandırılan bu kelimelerden sıfat gibi istifade edilmiş, niteleyici kelimeler ile mâlûm kurallar dâhilinde bir uyum içinde bulunmuşlardır.

3. Arapçada sıfat fiiller, bir fiil özelliği taşıdığı için (eğer müteaddi ise) kendisinden sonra nesne alırlar ve onu mansub bir şekilde idare ederler. Özellikle modern Arapçada çok yaygın olan bu metotta ismi failler eylemi şimdiki zamana başka bir deyişle konuşma anına bağlar ve cümlede muzârî fiil rolünü üstlenirler.

4. Arapçada ism-i fâil ve ism-i mefuller, tarafları sanki birbirine bağlayan bir bağlayıcı etken gibi ortaya çıkarlar. Tabii ki, bu durumda yine de sıfat özelliği ön plandadır, ancak bu durumda Türkçede olan sıfat fiil eklerini hatırlatarak sanki bir geçit fonksiyonunu ifade ederler.

5. Arapçada sıfat fiillerin ister ism-i fâil, isterse ism-i mefûl olsun, Türkçede tam bir isim gibi ad bildirerek isimleşmesi ve böylece onun, fiil ve sıfat özelliğinin unutulması dikkate şayandır.

<sup>29</sup> el-İsrâ, /80.

<sup>30</sup> Ebu Câfer Nehhâs Ahmet b. Muhammet en-Nahvi *Îrâbul-Kurân*, tah. Abdül Mün'im Halil İbrâhim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421, 81.

6. Diğer bir önemli mesele de Arapçada türeme fiillerden (mezîd) yapılan ism-i mefûllerin bu dilde mekân ve zaman ifade etmesidir. Bu hâl hem klasik, hem de modern Arapçada yaygındır.

7. Günümüzde şahıs adları gibi geniş kullanılan özel isimlerin bir kısmının morfoloji yönden Arapçada sıfat fiiller şeklinde olması elde edilmiş sonuçlardandır. Tabii ki, konunun çok geniş ve kapsamlı olduğunun bilincinde olmuş ve sadece araştırabildiğimiz taraflarından bir takım sonuçlar çıkarmaya çalışmışızdır.

#### KAYNAKÇA

- Ali el-Cerim -Mustafa Emin. *en-Nahvul-Vâdih*. Mektebetu-t-Tevfikiye. Kahire 2015.
- Akbaş Y. Fatih. *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv*. Kars: Eser Basım Yayın Dağıtım Matbaacılık, 2017.
- Ahmet İbn Kâsım eş-Şihabettin el-Ezheri. *Risâletü fi İsm-i Fâil*. tah. Muhammet Hasan Avvad. Umman: Daru'l-Furkan, 1983.
- Didin Hacı Ahmet. *Tam İzahlı Fasih Arapça Sarf-Nahiv*. haz. Emin Lafızcı, Abdullah Gündoğmuş. Ankara: Ofset Fotomat, 2008.
- Dayf Şevki. *Teysirâtun Luğaviyye*. Kahire: Dârul-Meârif, 1990.
- Ebdul Hâdi el-Fadl. *Muhtasarü's-Sarf, ed-Dirasetu ve'n-Neşr*. Arabistan: 2017.
- Ebu Câfer Nehhâs Ahmet b. Muhammet en-Nahvi. *Îrâbul-Kurân*. tah. Abdülmünim Halil İbrâhim. Beyrut: Dârul-Kutibi'l-İlmiyye, Beyrut: 1421.
- el-Cürcânî Abdulkâhir. Avâmil. haz. Nevzat Yanık-Kenan Demirayak-Mustafa Kılıçlı, Sâdi Çögenli. Bakanlar Matbaacılık, 2000.
- Gulusoy, İlkin. Neriman Nerimanov. *Türk-Azerbaycan Dilinin Muhtasar Sarf-Nahivi (Azerbaycan Türkçesinin Kısa Dilbilgisi)*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Kurâni-Kerim*. Cemiyetü-Nusûsi'l-İslâmiyye. Kâhire: 1983.
- Ğalâyînî Şeyh Mustafa. *Camiu'd-Durusu'l-Arabiyye*. Kahire: Dârul-Hadis, ts.
- Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanbar. *el-Kitap*. Mektebetü'l-Hanci. tah. Abdus- Selâm Muhammet Harun. Kahire: 1988.
- İbn Serrâc Ebu Bekr Muhammet b. Serî bin Sehl. *El-Usülu fin-Nehv*. tah. Abdul Hüseyin el-Fethi. Beyrut: ts.
- İbn Hâcib Cemâleddin b. Osman el-Mâliki. *el-Kâfiye fi-İlmin-Nehv*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010.
- İbn Hîşam. *Şerhu Katren-Nede ve Bellis-sade*. İstanbul: Dersaadet Kitapevi, ts.
- Mecmûatun-Nahv (Avamil, İzhar, Kafîye)*. Der. İstanbul: Mektebetü Yâsin, 2014.
- Memmedov Alesger. *Arap Dili*, Zerdabi Basım Evi, Bakü 2014.
- Memmedov Alesger. Cahani - Malik Garayev. *Arap Dili*. Azertedrisneşr: 1965.
- Ülker, Talat. *Türk Dili*. Ankara: Birlik Matbaası, 2007.
- Шарбатов. Г. III. Ковалев А. А., *Учебник Арабского Языка*. Москва, Восточная Литература: 1998.

## Music as a Tool to Express Emotions During the Covid-19 Pandemia Period

Tacetdin BIYIK\*

### Abstract

Music, which has existed since the beginning of humanity and has been one of the most effective tool for expression and sharing of feelings and thoughts in almost every period of life from birth to death, has also shown itself during the covid-19 pandemia period, and has fulfilled its mission as an agent for exhibiting our emotions and thoughts composed by this new situation in which we are included unintentionally. As in other events that affect a large segment of the society -positively or negatively (War, Triumph, Disaster, famine etc.)- many musical works with Corona content have been produced during the covid-19 pandemia period which has deeply affected all of the people of our country. In this study, it is aimed to discuss the works with coronavirus/covid-19 content produced and shared in media on the occasion of the pandemia in our country, and to determine which feelings and thoughts these works interpret. In the study, the works produced in this period of almost every type have been tried to be examined and the ones found remarkable have been assessed after the examination. As a result of the research, it is observed that it was intended to exhibit thoughts and feelings such as fear, anxiety, confusion, amazement, prayer, confession, repentance; suggestion of goodness and hygiene; advice, taking refuge in the God, comprehension of the weakness; curse to the corona and to those who caused it to spread around the world; curse to the enemies of Islam, Muslim and Turkey in the works produced on the occasion of the corona.

**Keywords:** Pandemia, Covid-19, Coronavirus, Music, Emotion, Poetry.

## Covid-19 Salgını Döneminde Duyguları İfade Etme Aracı Olarak Mûsiki

Tacetdin BIYIK

### Öz

İnsanlığın başlangıcından beri var olup doğumdan ölüme kadar hayatın hemen hemen her döneminde duygu ve düşüncelerin ifade edilip paylaşılması için en etkili araçlardan biri olan mûsiki, ülkemizdeki covid-19 salgını döneminde de kendisini göstermiş, istenmediğimiz halde bir anda içerisinde bulunduğumuz bu yeni durumun bizlerde oluşturduğu duygu ve düşüncelerin izhar edilmesinde aracı olma vazifesini yerine getirmiştir. Toplumun büyük bir kesimini etkileyen diğer olaylarda -olumlu veya olumsuz (savaş, zafer, afet, kıtlık vb.)- olduğu gibi ülkemiz insanının tamamını

\* Assist. Professor, University of Inonu Faculty of Theology, Department of Islam History and Arts, Branch of Turkish Religious Music, Malatya, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye.

tacetdinbiyik@hotmail.com

ORCID 0000-0003-2204-7814

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 03 June / Haziran 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 262-283.

**Suggested ISNAD Citation:** Tacetdin Biyık, "Covid-19 Salgını Döneminde Duyguları İfade Etme Aracı Olarak Mûsiki", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Temmuz-July 2020), 262-283.

www.dergipark.org.tr

*derinden etkileyen covid-19 salgını sırasında da korona içerikli birçok müzikal eser üretilmiştir. Bu çalışmada, ülkemizde salgın münasebetiyle üretilerek medya ortamlarında paylaşılan koronavirüs/covid-19 içerikli çalışmalar ele alınarak bu çalışmaların hangi duygu ve düşüncelere tercüman olduğunun tespiti amaçlanmıştır. Çalışmada bu dönemde yapılan hemen hemen her türden eser incelenmeye çalışılmış kayda değer bulunanlar incelenerek değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Araştırma neticesinde, korona münasebetiyle üretilen eserlerde; korku, endişe, şaşkınlık, hayret, dua, itiraf, tövbe; iyiliği ve temizliği telkin; nasihat, yaratıcıya sığınma, acziyeti idrak; koronaya, koronanın çıkmasına ve dünyaya yayılmasına sebep olanlara beddua; İslâm, Müslüman ve Türkiye düşmanlarına beddua gibi duygu ve düşüncelerin izhar edilmesinin amaçlandığı görülmüştür.*

**Anahtar Kelimeler:** Salgın, Covid-19, Koronavirüs, Müsiki, Duygu, Şiir.

## GİRİŞ

Müsiki bir yönüyle duyguların nağme ile ifade edilmesi şeklinde de tarif edilebilir. Dünyevî olsun uhrevî olsun, maddî olsun manevî olsun, nefsânî olsun Rahmânî olsun; neşe, hüzn, keder, sevinç, coşku, acı, özlem, muhabbet, hicran, haz, şehvet vb. her türlü duygu musiki aracılığıyla da ifade edilmiştir. Müsiki, duyguların dışavurumunda veya müspet duyguların çoğalmasını menfi duyguların azalmasını sağlamak amaçlı kullanılan yöntemlerden birisidir. Diğer bir ifade ile müsiki, kişinin o an hissettiklerini başkalarıyla paylaşmak, kendisini veya içerisinde bulunduğu duygularını ifade etmek suretiyle başka bir duyguya geçmesini yani geçici de olsa 'rahatlama'sını temin etmek için tarih boyunca kullanılmış en etkili araçlardan birisi olmuştur.

Müsiki, temelinde dinî duyguların yani kişinin yaratıcı ile olan duygusal bağlarının neticesinde kulun Rabbine karşı olan duygularını ifade etmek gibi bir amaçla başlamış olsa da daha sonraları kişinin dinî olsun din dışı olsun her türlü duygu ve düşüncesini ifade etmek için kullandığı bir yöntem olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca bu amaçlarla üretilen ve dinlenen müsiki günümüzde de hem dinî hem de dinî olmayan (dünyevî/lâ-dinî) amaçlarla üretilip, icra edilip dinlenmektedir.

Ses mühendisliği veya ses sanatı şeklinde de tarif edilen müsiki, bir saz çalmak, bir eseri kendi sesi ile seslendirmek veya yeni bir eser bestelemek gibi kabiliyetlerle onu üretebilenlerin yanı sıra diğer insanların da onu dinleyerek kendi duygularını paylaştıkları muhteşem bir vasıtaadır.

Tarih boyunca doğum, sünnet, düğün, bayram, zafer, hasat, bolluk, ibadet sonrası vb. neşeli zamanlarda neşe duygusunun paylaşıldığı eserler meydana getirilip çalınıp söylenip dinlendiği gibi savaş, ölüm, afet, kıtlık vb. kederli zamanlarda da hüzn duygusunun paylaşıldığı marşlar, ağıtlar, türküler vb. eserler bestelenip çalınıp söylenip dinlenmiştir.

Bu çalışmada, günümüzde kovid-19 (covid-19) salgını neticesinde ortaya çıkan ve ülkemiz insanının hissetmiş olduğu kimi duyguları dile getiren müzikal eserlerden bazılarının incelemesi yapılacaktır. Refah ve huzur zamanlarında olduğu gibi bu salgın esnasında da insanlar müsiki ile içli dışlı olmuşlar hem yeni besteler yapmış, yeni sözler yazmışlar hem de yazdıkları sözleri eski bestelere uyarlayarak (aranje ederek, düzenleyerek) yeni eserler meydana getirmişler, çalın söyleyip dinlemişlerdir. Çalışmada ele alınacak eserler sesli ve/veya görüntülü medya araçlarından (TV, radyo, internet) temin edilmiştir.

Covid-19 salgını döneminde üretilen eserlerin tespit edilmesinde, eserlerin çalgılı veya çalgısız olmasına, dini veya din dışı sözler içerip içermemesine vb. herhangi bir husus göz önünde bulundurulmaksızın mümkün olduğu kadar geniş bir yelpazede müsiki ile alakalı çalışmaların ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır.



Mûsiki ile ifade edilmek istenen duyguların çeşitliliğini, salgın hastalık dönemlerinde üretilen (bestelenen, ses ve/veya saz ile icra edilen) eserlerden de çok net bir şekilde anlamak mümkün olmaktadır. Bu dönemde üretilen eserler incelendiğinde; şartlar ne olursa olsun mûsikinin her zaman ve zeminde insanın vazgeçilmezlerinden bir unsur olduğu, kişinin müspet veya menfi her türlü duygu ve düşüncesini ifade etmesinde kendisine aracılık ettiği görülecektir.

İslâm tarihi boyunca meşruiyeti tartışılmalı ancak hiçbir zaman da onsuz yapılamayan mûsikinin, savaşta cesaret vermesi, yalnızken yalnızlığı/korkuyu gidermesi, annenin bebeğini avutması vb. amaçlarla yapılan çok az mesele dışında, icra edilen eserin türü/formu, dinî veya din dışı içeriğe sahip olup olmaması gibi hususlar göz önünde bulundurulmadan, içeriği ve türü nasıl olursa olsun herhangi bir ayırım yapılmaksızın her türlü nağmenin mutlak olarak değerlendirildiği,<sup>1</sup> bu değerlendirmeler neticesinde de, mûsikiden üretmek (çalmak, söylemek) veya dinlemek şeklindeki bir istifa yönteminin her ne amaçla olursa olsun caiz olamayan bir durum, haram, sahibini günahkâr yapar vb. hükümlerin verildiği ortamların tekrardan gözden geçirilerek mûsikiden fert ve toplum olarak daha iyi bir şekilde fayda sağlamanın nasıllığı düşüncesinin hâkim kılınması ve bu gayenin gerçekleştirilmesi için azami gayretin gösterilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır.

### 1. Bu Dönemde Yapılan Müzikal Çalışmalar

İlk defa 2019 yılının Aralık ayında Çin'in Vuhan şehrinde görülen covid-19 adlı bulaşıcı ve ölümcül virüsün 11 Mart 2020'de Türkiye'de görülmesinin ardından virüse karşı maddi manevi bir çok önlem alındı. İnsanların moral bakımından daha sağlıklı olmalarını temin etmek için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aldığı tedbirlerden birisi de 23 Mart 2020'de camilerden dua edilmesi idi. Günde beş defa beş farklı makamdan okunan ezanlara ilaveten belirli vakitlerde fazladan salâların okunması, her gün yatsı namazı ezanından sonra minarelerden yapılan duaların ardından Anadolu halklarının hemen hemen her türlü vesile ile her zaman ve mekânda coşku ile seslendirip dinlediği Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi'nin (ö. 1123/1711) zühd ve hüzn duygularının ifadesinde tesiri çok fazla olan segâh<sup>2</sup> makamındaki iki ölümsüz eserinin (tekbir ve salat-ı ümmiyye) okunması da bu kabildendi. Bu tür bir mûsikinin insanların/Müslümanların kuvve-i maneviyyelerine yapacağı olumlu tesiri inkâr etmek mümkün değildir.

Bu dönemde devletin resmi kurumu (DİB) vasıtasıyla korona münasebetiyle yapılan bu icraların yanı sıra özellikle karantina dönemlerinde evlerde yapılan çeşitli icralar da dikkat çekmiştir. Bazı ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de evlerin balkonlarında yapılan mûsiki icraları, ev içinde ailecek cemaatle namaz kılınması, ezan, Kur'ân-ı Kerîm, ilâhi okunması, enstrüman çalabilenlerin enstrümanlarıyla çoğunlukla ailecek şarkı, türkü, ilâhi vb. eserler seslendirmeleri, ramazan ayına denk gelen kısımlarda mukabelelerin okunması, cemaatle kılınan teravîh namazlarının aralarında ilahilerin söylenmesi, ramazan davulcularının korona içerikli maniler okuması, hastalıktan iyileşenlerin hastanelerden müzik eşliğinde uğurlanmaları, yurtdışından getirilip yurtlara yerleştirilenlerin

<sup>1</sup> Bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 430.

<sup>2</sup> Türk mûsikisinin en eski makamlarından biri olup çok eskilerden beri sıklıkla kullanılmıştır. Segâh beşlisi ile hicaz dördlüsünden oluşmasına rağmen Mürekkep makamlardan sayılmıştır. Karar sesi/durağı segâh (koma bemollü si sesi), güçlüsü neva (re) sesidir. Ferit Devellioğlu, "Segâh", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1990), 1374; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 297.

müzikle karşılaşılıp müzikle gönderilmeleri, araç üzerinde sokaklarda dolaşarak verilen konserler, karantina döneminde görülen müsiki icralarından bazılarıdır.

Korona içerikli olmasa da bu döneme has bazı icralar da gerçekleştirilmiştir. Birçok ses ve saz sanatçısı sanatlarını sanal ortamlardan/internet üzerinden yayım yaparak gerçekleştirmişlerdir. Bazı sanatçılar da yine internet üzerinden gruplar oluşturarak bazı programlar yardımıyla aynı eseri birlikte seslendirerek başarılı çalışmalara imza atmışlardır. Amasyalı tasavvuf müsikisi sanatçılarından<sup>3</sup> birlikte seslendirdikleri "Semaver" adlı ilâhi<sup>4</sup> ve Özbek sanatçılarından aynı yöntemle hazırladıkları ülkemizde de çok beğenilen "Ramazan Geldi Ramazan" adlı ilâhiye birçok grubun yaptığı çalışmalar bu yöntemle yapılan icralardandır. Bunlara ilaveten Devran Koleji öğretmen ve öğrencilerinin çok dilli yaptıkları çalışmalar<sup>5</sup> ve "Sağlık İçin Çal" projesi çerçevesinde birçok grubun yaptığı çalışmalardan birisi olan Ankara İl Sağlık Müdürlüğü'nün sağlık çalışanlarından farklı statüdeki on yedi personelinin sazları ve sesleriyle seslendirdikleri sözleri Yunus Emre'ye ait olan "Gel Gör Beni Aşk Neyledi" adlı segâh makamındaki anonim besteli eser<sup>6</sup> internet ortamında icra edilip paylaşılan ilâhilere en güzel örneklerdendir.

Şimdi de internet üzerinden paylaşılan korona içerikli diğer müzikal çalışmalara bakalım. İlk olarak bestesi Abdülkâdir-i Merâgî'ye (ö. 838/1435) ait *Âmed nesîm-i sûbh-u dem* adlı düyek usulünde ve Rast makamında<sup>7</sup> bestelenmiş nakış beste<sup>8</sup> formundaki esere<sup>9</sup> yazılan koronavirüs (covid-19) içerikli sözlerin seslendirilmesiyle oluşturulan uyarlamayla<sup>10</sup> başlayalım. Bu esere yapılan uyarlamayı seslendirenler Cumhurbaşkanlığı devlet korusu ses sanatçılarından; Hüseyin Kıyak, Anıl Yurttaş, Taha Aras ve eser arasındaki gazeli okuyan Taner Yalçın'dır. Esere yazılan yeni sözler şu şekildedir:

*Nerden geldin sen bu vatana?  
Dert oldun herkese korona.  
El değmez oldu hiçbir yere*

<sup>3</sup> Bu isimler şunlardır: Ahmet Hakkı Turabi, Fatih Koca, Ubeydullah Sezikli, Faysal Arpaguş, Osman Akbaş, Osman Yıldız, Hadi Duran, Ahmet Tonguç, Eren Köksal, Ahmet Bilen, İbrahim Çoban ve Hasan Kazancı.

<sup>4</sup> Origami Yapım Müzik, "Semaver İlâhisi, Amasyalı Tasavvuf Musikisi Sanatçılarından Ramazan Hediyesi", *YouTube* (8 Mayıs 2020), 00:00:01-00:02:58.

<sup>5</sup> Onur Öznelçaylayan, "Ramazan Geldi Ramazan", *YouTube* (27 Nisan 2020), 00:00:01-00:04:06.

<sup>6</sup> Ankara İl Sağlık Müdürlüğü, "Sağlık İçin Çal", *YouTube* (24 Mayıs 2020), 00:00:01-00:06:10.

<sup>7</sup> Türk müsikisinin en köklü makamlarındandır. Basit makamlardan olan rast, yerinde (rast/sol) rast beşlisi ile nevada (re) rast dörtlüsünün birleşmesinden oluşur. Karar sesi/durağı rast (sol) ve güçlüsü -makamın dizisini oluşturan tam beşli ile tam dörtlünün ek yerindeki beşinci derece- neva (re) sesidir. Devellioğlu, "Râstân", 1297; Özkan, *Türk Müsikisi Nazariyatı*, 137.

<sup>8</sup> Aslı nakş-beste olan bu tabir Arapça ve Farsça birleşik bir isim olup müsikide iki haneli besteleri ifade eder. Kullanımı nadirdir. Nakış bestelerde, bir gelenek olarak genellikle fâhte usûlünün yarısı olan 10 zamanlı ve 6 darbı lenk-fâhte usûlü kullanılmıştır. Devellioğlu, "Nakş-beste", 1191; Özkan, *Türk Müsikisi Nazariyatı*, 106-107.

<sup>9</sup> Eserin sözleri şu şekildedir: *Âmed nesîm-i sûbh-u dem / Tersem ki âzâreş kûned / Tahrîk-i zûlf-û anberes / Ez hâb'ı bîdâreş kûned (amân) / Tenna dirna deddere dilli ney / Tenna dirna deddere dilli ney / Âh teneni ta dir ney / Teneni ta dir ney / Dir ney dir ney / Ez hâb'ı bîdâreş kûned (amân) / Âh ye le li ye le lâ / Ye le li ye le lâ dost / Ye le li ye le lâ / Ye le li ye le lâ dost / Ez hâb'ı bîdâreş kûned (amân) / Sultânıma sultanıma / Râhmet bekûn ber cânıma / Ân dem ki cân ber-leb resîd / Hem-râh'î kûn imânıma (amân) / Tenna dirna deddere dilli ney / Tenna dirna deddere dilli ney / Âh teneni ta dir ney / Teneni ta dir ney / Dir ney dir ney / Hem-râh'î kûn imânıma (amân) / Âh ye le li ye le lâ / Ye le li ye le lâ dost / Ye le li ye le lâ / Ye le li ye le lâ dost / Hem-râh'î kûn imânıma (amân)*. Eserin nota ve sözlerine ulaşmak için: Şarkılar Notalar (ŞN), "Âmed nesîm-i sûbh-u dem", (Erişim 11 Mayıs 2020).

<sup>10</sup> Bu çalışmaya şu adresten ulaşılabilir: Sanalmahal, "Şu Ana Kadar Yapılmış En İyi Korona Şarkısı", *YouTube* (17 Mart 2020), 00:00:01-00:03:02.

*Bulunmadı da kolonya  
 Ah koro koro koro korona  
 Koronadan aman korun ha  
 El değmez oldu hiçbir yere  
 Bulunmadı da kolonya  
 Beş kuruşluk bir dezenfektan  
 Olursa yüz kuruş  
 Hep dolar alsan maaşı  
 Yine yetmez kuluna  
 Ah koro koro koro korona  
 Koronadan aman korun ha  
 El değmez oldu hiçbir yere  
 Bulunmadı da kolonya*

Klasik Türk müsikisinin şaheserlerinden olan Farsça sözlere sahip bu besteye yapılan Türkçe sözlü uyarlama müzikal açıdan değerlendirildiğinde gayet başarılı gözükmektedir. Bizi ilgilendiren tarafı ise korona içerikli sözleridir. Sözler incelendiğinde; korona salgınının herkes için bir dert olduğundan dem vurularak ülkemize gelmesi kabul edilmemektedir. Hastalık bulaşma ihtimaline binaen herkesin bir yerlere dokunmak hususundaki tereddüdü dile getirilmiştir. Hastalığa yakalanmamak için -bakteri veya virüsü yok edici özelliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte toplumda daha önceki zamanlarda da yaygın olarak kullanılan- kolonyaya karşı aşırı talep oluşmuştur. Bunun neticesinde kolonyanın ve aynı vazifeyi gören dezenfektan ürünlerinin piyasada tükenecek seviyeye gelmesiyle toplum içerisindeki fırsatçı kesimler tarafından fahiş fiyatlarla satılır olmasından duyulan rahatsızlık dile getirilerek çalışanların maaşlarının yüksek olması durumunda bile bu yeni çıkan masraflara güç yetmeyeceği ifade edilmektedir. Eserin terennüm/nakarat kısmında ise koronadan korunma hususunda telkinlerde bulunmaktadır.

Kısaca ifade edilecek olursa bu yeni sözlerde, salgının ülkemize gelmesinin insanlarda meydana getirdiği şaşkınlık, olayı kabullenememe; salgının gelmesiyle beraber toplumda oluşan davranış değişikliklerinden en dikkat çekenleri dile getirilmiş ve hastalığa yakalanmama ikazında bulunulmuştur.

Bir diğer çalışma aslında yine bir uyarlama olup ülkemizde *Çav Bella*<sup>11</sup> diye bilinen, kimin yazdığı ve bestelediği bilinmeyen bir İtalyan halk şarkısı olan *Bella Ciao*'ya<sup>12</sup> yazılan korona içerikli sözlerden oluşan yeni bir eserdir.<sup>13</sup> Esere yazılan yeni sözler şu şekildedir:

*İşte bir sabah uyandığında  
 Her yanım korona korona korona  
 Aha giriyoruz karantinalara*

<sup>11</sup> Esere Grup Yorum tarafından yazılan Türkçe sözler şu şekildedir: *İşte bir sabah uyandığında / Çav bella, çav bella, çav bella, çav, çav, çav / Elleri bağlanmış bulduğum yurdumun / Her yanı işgal altında / Elleri bağlanmış bulduğum yurdumun / Her yanı işgal altında / Sen ey partizan beni de götür / Çav bella, çav bella, çav bella, çav, çav, çav / Beni de götür dağlarınıza / Dayanamam tutsaklığa / Beni de götür dağlarınıza / Dayanamam tutsaklığa / Eğer ölürsem ben partizanca / Çav bella, çav bella, çav bella, çav, çav, çav / Sen gömmelisin ellerinle beni / Ellerinle toprağına / Sen gömmelisin ellerinle beni / Ellerinle toprağına... Şarkının Grup Yorum tarafından yapılan Türkçe uyarlamasına ulaşmak için: Kalan Müzik, "Grup Yorum - Çav Bella", *YouTube* (21 Şubat 2015), 00:00:01-00:01:40.*

<sup>12</sup> Eser hakkında geniş bilgi için bk. Listelist (LL), "Çıkış Noktasından Günümüzdeki Anlamına Çav Bella Şarkısının Hikayesi (Bella Ciao)", (Erişim 11 Mayıs 2020).

<sup>13</sup> Yeni eseri dinlemek için bk. Alkanlar, "Çav Bella - Korona Marşı (Balkon Şarkısı Her Yanım Korona Corona)", *YouTube* (16 Mart 2020), 00:00:01-00:00:39.

*Her yanım aha (gardaş) korona  
Çin'de bir yavşak yarasa yedi  
Yarasa yenir mi yenir mi yenir mi  
Makarna (kumru) yiyeydin  
Fasulye (burger) yiyeydin  
Ulan yarasa yenir mi (Yarasa lan yemeyeydin)  
Bahar ayları evde oturmak  
Reva mı lan bana lan bana lan bana  
İşsiz kaldı millet güçsüz kaldı millet  
Ulan Çin'deki pezevenk*

Neredeyse tamamen siyasi ve/veya ideolojik saiklerle kaleme alınan ve söylenen Türkçe sözlere sahip olan bu çalışmanın korona salgınına uyarlanmış şekli aynı siyasi düşüncelere sahip olsun olmasın hemen hemen her kesim tarafından çokça dinlenmiştir. Şarkının/marşın sözleri incelendiğinde; covid-19 virüsü ile karşılaşmış olmanın beklenmeyen bir durum olduğu, bunun neticesinde daha önce salgının görüldüğü farklı ülkelerde icra edilen karantina uygulamasının ülkemize de gelmesinin şaşkınlığı ve kabul edilemezliğinin dile getirildiği görülecektir. Böyle bir mevsimde karantina uygulamalarından dolayı evde kalmak zorunda olmanın insanlara vermiş olduğu rahatsızlık sezilenmektedir. Bu durumu yaşamak mecburiyetinde kalındığı için virüsün ilk çıkma sebebi olarak gösterilen Çin'de bir kişinin yarasa eti yemesine kızıldığı, hatta argo ifadelerle sövüldüğü görülmektedir.

Sevilen halk müziği sanatçılarından rahmetli Özay Gönlüm'ün (5 Şubat 1940, Denizli - 1 Mart 2000, Ankara) Osman Açar'dan derleyerek notaya alıp seslendirdiği "Elindedir Bağlama / Hop Diri Dat Diri" isimli Denizli Acıpayam türküsünü,<sup>14</sup> Denizlili bazı sanatçılar koronavirüs (covid-19) için yazılan yeni sözlerle (yeni uyarlama ile) yeniden seslendirdiler. Arzu Subakan Kabukçu'nun yazmış olduğu sözlerle yeniden düzenlenen türkü Hakan Eyiden (Denizli Büyükşehir Belediyesi Konservatuvarı sanatçısı) tarafından okundu. Sanatçıya konservatuvarın saz sanatçıları da sazlarıyla eşlik etti. Yeni uyarlamayla yeniden düzenlenen korona içerikli sözlere sahip bu türküye bir de klip çekilerek çeşitli video paylaşım sitelerinde ve sosyal medya ortamlarında yayımlanmıştır.<sup>15</sup> "Evde kal" mesajı da taşıyan türküye yazılan yeni sözler şu şekildedir:

*Ne oku var ne yayı  
Esir aldı dünyayı  
Kâbus etti rüyayı  
Cavırın koranası  
Tüm dünyayı mahvetti*

<sup>14</sup> Türkünün sözleri şu şekildedir: *Elindedir bağlama / Kara (kömür) gözlüm ağlama / O günkü (bayramlık) sözlerimi / Cavır (zalım) annene söyleme / Haydendi deyzem dayım / Gurusun donuz huyum (ağzım dilim) / Ableni ben kaçırırım (ben ağbeyne varırım) / Enişden olcem gayri (yengen olcem gayri) / Hop diri diri dat diri dit diri dom / Ben yarimi seviyorum (Ben Kezban'a ölüyorum) / Sarı çizme giyelim / Bizim dama girelim / Annen buben duyarsa / Tav boşanmış diyelim / Haydendi deyzem dayım / Gurusun donuz huyum (ağzım dilim) / Ableni ben kaçırırım (ben ağbeyne varırım) / Enişden olcem gayri (yengen olcem gayri) / Hop diri diri dat diri dit diri dom / Ben yarimi seviyorum (Ben Kezban'a ölüyorum) / Susadım su isterim / Pınar nerde gösterin / Ben pınardan ganmeyom / Keziban'ı isterim / Haydendi deyzem dayım / Gurusun donuz huyum (ağzım dilim) / Ableni ben kaçırırım (ben ağbeyne varırım) / Enişden olcem gayri (yengen olcem gayri) / Hop diri diri dat diri dit diri dom / Ben yarimi seviyorum (Ben Kezban'a ölüyorum). Eser hakkında teknik bilgi ve notasına ulaşmak için bk. Repertükül (RT), "Elindedir Bağlama" (Erişim 11.05.2020).*

<sup>15</sup> Esere ulaşmak için: Bu Kadar, "Cavırın Koronası", *YouTube* (8 Nisan 2020), 00:00:01-00:02:59.

*Bizi eve hapsedti*  
*Artık canıma yetti*  
*Cavırın koronası*  
*Hop diri diri dad diri diri dom*  
*Evden çıkmayın diyom*  
*Hop diri diri dad diri diri dom*  
*Evde kal Denizli diyom.*  
*İçimize düştü har*  
*Dokunulmaz yanı var*  
*Bir iğnelik canı var*  
*Cavırın koronası*  
*Nedir ki bize kastın*  
*Kasırga gibi bastın*  
*Ataşlarda yanasın*  
*Cavırın koronası*  
*Nakarar*  
*Sokaklar tehlikeli*  
*Yıkamak gerek eli*  
*Ne ağzı var ne dili*  
*Cavırın koronası*  
*Sanki atlı süvari*  
*Hayallerim firari*  
*Yok olup gitsin gari*  
*Cavırın koronası.*  
*Nakarar*

Tamamen Ege yöresine ait nağmelerden oluşan Hüseyin<sup>16</sup> makamındaki bu türkünün korona içerikli yeni sözleri incelendiğinde; türküyü oluşturan kıtaların korona virüsünün bir çeşit sövme ifadesi olan cavır/gavur kelimesiyle tamlama şeklinde kullanımı dikkat çekmektedir. Hoşlanmayan bir şey veya bir durumla karşılaşıldığında gavura/cavıra izafe etmek ülkemizin hemen hemen her bölgesinde görülmektedir. Bu türküde de korona arzulanmayan bir şey olup gavura yani kafire, yabancıya izafe edilmektedir. Aslında koronanın görünen herhangi bir silahı olmamasına rağmen bütün dünyayı esir alarak mahvettiği, onları evlere hapsedtiği; insanların tatlı rüyalarını kâbusa çevirerek hayatlarından bezdirdiğinden bahsedilmektedir. Bir iğnelik canı olan bu görünmez varlığın dokunulmazlığı, insanların ateşlenmesine sebep olduğu, kasırga gibi her tarafı sardığı, ağzının dilinin olmamasına rağmen atlı bir savaşçı gibi olup insanların güzel hayallerininin yok olmasına tesir eden bir varlık olduğu belirtilmektedir. Korona kişileştirilerek insanlara kastının ne olduğu sorulmakta, yine ülkemizde beddua olarak kullanılan "ataşlarda yanasın" tabiri ile yok olup gitmesi arzu edilmektedir. Bu arada insanlara tavsiyelerde bulunularak sokakların tehlikesinden, evde kalmanın ve elleri yıkamanın gerekliliğinden bahsedilmektedir.

<sup>16</sup> Türk müsikisindeki basit makamlardan birisidir. Çok eskilerden beri -özellikle Türk halk müsikisinde- yoğun olarak kullanılmaktadır. Yerinde (la/dügah) hüseyinî beşlisi ile hüseyinîde (mi) uşşak dörtlüsünün birleşmesinden meydana gelmiştir. Karar sesi/durağı dügâh (la) ve güçlüsü, diziyi oluşturan beşli ile dörtlünün ek yerindeki hüseyinî (mi) sesleridir. Devellioğlu, "Hüseyinî", 599; Özkan, *Türk Müsikisi Nazariyatı*, 179.

Bu türküde de korona arzu edilemeyen, umulmadık bir zamanda ortaya çıkan tuhaf görünmez bir yaratık olarak insanları, yaşam tarzlarında istenmeyen değişikliklere maruz bırakması sebebiyle bedduayı hak eden bir nesne olarak algılanmış ve kendisi muhatap alınarak adeta onunla hesaplaşmıştır.

Bestekâr Amir Ateş, Hayrettin Karaman'ın 15 Nisan 2020 tarihinde koronavirüs salgını günlerinde Bursa'da yazdığı korona içerikli şiirin kürdili-hicazkâr<sup>17</sup> makamında besteleyerek, ilk defa TRT 1'de canlı olarak yayımlanan "Ramazan Sevinci" adlı programda bir udi eşliğinde seslendirmiştir. Tamamı sekiz kıta olan eserin Amir Ateş sadece üç kıtasını okumuştur. Şiirin sözleri şu şekildedir:<sup>18</sup>

*Bir ölüm (mahşer) provası başımıza gelenler  
Ölmeden önce öldük ibret alır görenler  
Bu sırra ermiş idi sefer edip erenler  
Mevlâ görelim neyer neylerse güzel eyler  
Bağın bahçen var olsun gidip de göremezsın  
Dostlar meclis kuramaz sen varıp giremezsın  
Paran pulun çok olsun (olsa da) elini süremezsın  
Ölü (ecel) böyle değil mi söylen, hanımlar (ağalar) beyler!  
Mevlâ görelim neyer neylerse güzel eyler  
Atın araban hazır gidemezsın dostuna  
Oturup kaldın dostum evindeki postuna  
Tebdir alıp karşı dur koronanın kastına  
Kendini bilen kişi ancak bildiğın söyler  
Mevlâ görelim neyer neylerse güzel eyler<sup>19</sup>*

Hayrettin Karaman'ın şiirin sadece ilk kıtasında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın meşhur "Tefvizname"<sup>20</sup> adlı şiirinin son kıtalarından iktibas ederek aldığı (*Mevlâ görelim neyer neylerse güzel eyler*) kısmını bestekâr her kıtanın sonunda tekrarlayarak yeni bestelenen eserin nakaratı mesabesine getirmiştir. Bu cümle, kendi aleyhinde gibi duran istenmeyen durumlar karşısında bile Müslüman bir bireyin yaratıcısı ile olan irtibatını koparmadan ona sığınmasının gerekliliğini ifade eder. Şairin inancına göre Allah (c.c.) iyi veya kötü her şeyin yaratıcısı olmakla bu korona işinde de mutlaka insanlık için,

<sup>17</sup> Hacı Ârif Bey'in (1831-1885) icat ettiği bir makamdır. Özellikle şarkı formundan eserlerde çok sık kullanılmıştır. Bu makam kürdî makamının bir ses pestleştirilerek rast (sol) perdesine göçürülmüş şeklidir. Karar sesi/durağı rast (sol) sesi olup güçlüsü çargâh (do) sesidir. Bu makamın bir diğer şekli de mürekkep bir makamdır. Hicazkâr makamı ile kürdî makamı dizilerinden veya sadece hicazkâr makamı mdizisi ve peşinden kürdî dörtlüsünden oluşan inici bir makamdır. Devellioğlu, "Kürdi'li Hicaz-kâr", 820; Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, 245-254.

<sup>18</sup> Esere ulaşmak için: Harun Cura, "Ramazan Sevinci Hafız Bestekâr Amir Ateş 2 Mayıs 2020 (1. Bölüm)", YouTube (3 Mayıs 2020), 00:08:52-00:11:28.

<sup>19</sup> Amir Ateş'in bazı ilavelerle ilk üç kıtasını bestelediği şiirin devamı ise şu şekildedir: *Korona hal diliyle şunu söylüyor bize / Ne kadar güçlü olsan ecel getirir dize / O zaman çöp batacak hep sakındığın göze / Hazırlığı olmayan göçüp gidince neyer / Geride kalır mal mülk seninle gider amel / Ömür tükenir dostum ama tükenmez emel / Cennette köşk istersen yap hayatında temel / Ahirete yaramaz hayırdan başka şeyler / Berzahta ruh duysa da cuma için ezanı / Dönüp kılmak istese geri istese canı / Geçti Bor'un pazarı bırakmazlar insanı / İnsan ne eyler ise ancak dünyada eyler / Bu da geçecek ya hu ama fırsat bilelim / Öz eleştiri yapıp hata nerde diyelim / Defteri temizleyip kalpten pası silelim / Tevbe edelim uçsun ruhu kaplayan küller / "Hak şerleri hayreyler" ibret alırsan eğer / Kazandığın seninle giderse bulur değer / Ölümü düşünmekmiş hapsin hikmeti meğer / Hayri, ölmeden ölen Allah kulunu över / Asıl vatan aşkıyla iniyor bakın neyer. Şiirin tamamı ve şairin kendi sesinden dinlemek için: Yeni Haber (YH), "Hayrettin Karaman Hoca'dan Korona Şiiri" (Erişim 28.05.2020).*

<sup>20</sup> Bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, haz. M. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 761-765.

Müslümanlar için bir güzellik takdir edecektir. Bu işte de mutlaka bir hikmet söz konusudur.

Şaire göre bu salgın, aslında işin sırrına vakıf olan ermiş kişiler ve ibret almayı bilenler için bir ölüm/mahşer provasıydı. Karantinadaki insan adeta bir ölü gibiydi. Arzu ettiği birçok fiili -maddi imkânları elvermesine rağmen- gerçekleştiremiyordu. Şiirin tamamı göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapıldığında şair, korona salgınından alınması gereken dersler olduğunu vurgulamaktadır. Bunların ise; ölümü hatırlamanın gerekliliği, dünya ve nimetlerinin geçiciliği, insanın acziyeti, cenneti kazanmanın yolunun dünyada güzel işler yapmak olduğu, iş işten geçtikten yani öldükten sonra artık iyilik yapmak istese de hiçbir kimsenin geri dönemeyeceği vb. hususlar olduğunu belirtmiştir. Bunun neticesinde ise koronayı ölümü hatırlatıcı bir nimet olarak görüp tevbe ederek insanın asıl vatanı olan cenneti özleyerek bir hayat sürmeye vesile edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Mustafa Tatçı'nın sözlerini yazıp sofyân<sup>21</sup> usulünde ve hicaz makamında<sup>22</sup> besteleyerek tek bir ritim sazla seslendirdiği "Dua Edin Çocuklar Virüsten Kurtulalım" adlı ilâhî<sup>23</sup> formundaki çalışma korona içerikli orijinal eserlerden birisidir.<sup>24</sup> Bu çalışma bazı bestekârlar tarafından farklı makamlarda bestelenerek farklı sazların iştirakiyle ve çocuklar eşliğinde de seslendirilmiştir. Özellikle Ender Doğan tarafından yapılan nihavent<sup>25</sup> makamındaki bestesi ve bunun çocuklar eşliğinde çalınıp söylendiği klibi MEB Din Öğretimi Genel Müdürü Nazif Yılmaz'ın kişisel sosyal medya hesabında da paylaşılmıştır. Bu çalışma birçok kesim tarafından olumlu ve olumsuz birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Çalışma şu notla takipçilere sunulmuştur: "*Çocuklarımız sâfiyetin, temizliğin ve günahsızlığın sembolüdür. Onların minik elleriyle yaptıkları dualar çok kıymetli. #EvdeKal'ıp sağlık için tedbir almanın çocukçasını Mustafa Tatçı Bey yazmış, Ender Doğan Bey ile Ayşenur, Fatmanur ve Meryem bütün çocuklar için seslendirmiş.*"<sup>26</sup> Eserin sözleri şu şekildedir:

*Dua edin çocuklar  
Virüsten kurtulalım  
Sizin duanız geçer  
Virüsten kurtulalım  
Görünmez onlar gözle  
Silsek de ölmez bezle*

<sup>21</sup> Türk mûsikisinde kullanılan birleşik usullerin en küçüğü olup, 2 adet nim sofyandan (2 zamanlı usul) oluşmuştur. 4 zamanlı ve 3 darplıdır. Devellioğlu, "Sofyân", 1418; Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, 617.

<sup>22</sup> Türk mûsikisinde en çok rağbet edilen makamlardan birisidir. Basit makamlardandır. Hicaz makamı yerinde (la/dügâh) hicaz dörtlüsüne nevada (re) rast beşlisi ilâvesiyle elde edilmiştir. Karar sesi/durağı düğâh (la) ve güçlüsü -tam hicaz dörtlüsü ile tam rast beşlisinin ek yerindeki dördüncü derecesi olan- neva (re) sesidir. Devellioğlu, "Hicâz", 557; Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, 164-165.

<sup>23</sup> Dinî-tasavvufî içeriğe sahip şiirlerin bestelenmiş haline verilen genel ad. Bk. M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1983), 166; Bayram Akdoğan, *Türk Mûsikîsinde Formlar* (Ankara: Bilge Ajans Matbaa, 2010), 65.

<sup>24</sup> Esere ulaşmak için: Mustafa Tatçı, "Dua edin çocuklar virüsten kurtulalım", *YouTube* (27 Mart 2020), 00:00:01-00:02:53.

<sup>25</sup> Türk mûsikisindeki en eski makamlardan olup son zamanlarda çokça rağbet görmüştür. Batı musikisindeki sol minör dizisine denk gelen bu makam aslında pûselik makamının rast perdesine göçürülerek bir ses pestleştirilmiş şeddidir. Karar sesi/durağı rast (sol) sesidir. Güçlüsü neva (re) sesidir. Devellioğlu, "Nihâvend", 1236; Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, 233-235; Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, 88.

<sup>26</sup> Nazif Yılmaz, "Çocuklarımız sâfiyetin, temizliğin ve günahsızlığın ... için seslendirmiş", *Twitter* (22 Nisan 2020, 12:01).

*Sanma basit bir nezle  
 Virüsten kurtulalım  
 Eller olmalı temiz  
 Ağzımız gözlerimiz  
 Aman kardeşlerimiz  
 Virüsten kurtulalım  
 Diyor ki doktor amca  
 Bir metreden yakınca  
 Durmak ciddi sakınca  
 Virüsten kurtulalım  
 Dedi peygamberimiz  
 Temiz ol der dinimiz  
 Hep birlikte geliniz  
 Virüsten kurtulalım  
 Dede ne olur dinle  
 Ben mutluyum seninle  
 Evden çıkma sevginle  
 Virüsten kurtulalım*

Çocuklara hitaben yazılan bu şiirde öncelikli olarak onlardan dualarının kabul olacağı hatırlatılarak virüsten kurtulmak için dua etmeleri istenir. Virüsün gözle görülemeyeceği, alelade bir temizlik işlemi ile yok olmayacağı hatırlatılarak virüs bulaşan kişinin hastalığının nezle gibi basit olmadığı vurgulanmaktadır. Vücut organlarından özellikle el, ağız ve gözlerin temizliğinin virüsten kurtulmadaki önemine değinilerek doktorların bir metrelik sosyal mesafeyi tavsiye ettikleri belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) temizlikle ilgili hadisi<sup>27</sup> ve yaşlıların dışarı çıkmamasının virüsten kurtulmanın bir başka yolu olduğu hatırlatılarak bu salgından kurtulmak ümit edilmektedir.

Eser, çocuklara yapılan tavsiye ve ikazların yanı sıra onların dualarının -günahsız olmalarından dolayı- yaratıcı katında reddedilmeyeceği inancını göstererek covid-19 hastalığından kurtulmanın yollarından bazılarını işaret etmektedir. Bu durumda çalışma, hastalıktan korunmak için hem maddi hem de manevi olarak bazı tedbirlerin alınmasının gerekliliğini de göstermiş olmaktadır.

TRT'nin çocuk kanalı TRT Çocuk'ta çocuklar tarafından sevilerek izlenen "Pırl" adlı çizgi filmin kahramanlarının seslendirdiği "Haydi Herkes Horona" adlı şarkı ise Karadeniz Bölgesi'ne mahsus horon nağmelerinden oluşan klibiyle çocuklarda koronavirüse karşı bilinç oluşturmak ve bu virüse karşı alınacak bazı tedbirleri öğretmek amacıyla yapılan orijinal çalışmalar arasında gösterilebilir. Şarkının sözleri şu şekildedir:<sup>28</sup>

*Ey korona dur orada,  
 Sakın yaklaşma bana!  
 Hijyene dikkat eder,  
 Yakalanmam ben sana.  
 Ellerimi ıslatıp,*

<sup>27</sup> Temizliği tavsiye eden bazı hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Cum'a", 8, 12; "Savm", 27; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Tahâret", 1, 42; "Cum'a", 9.

<sup>28</sup> Şarkının klibine ulaşmak için: Pırl, "Pırl - Korona Şarkısı Horon Tepme Çocuk Şarkıları", *YouTube* (8 Nisan 2020), 00:00:01-00:02:19.



Güzelce sabunlarım,  
Yirmi saniye kadar,  
Köpürterek yıkarım.  
Ey korona dur orada,  
Sakın yaklaşma bana,  
Hiyyene dikkat eder,  
Yakalanmam ben sana.  
Evde kalın dediler,  
Dışarı çıkmıyorum,  
Kardeşimle birlikte,  
Horon öğreniyorum.

Bu çocuk şarkısında/türküsünde, çocuklara yine çocukların ağızından covid-19 hastalığına karşı alınacak tedbirlerin sevdirmesinin/öğretmesinin dans (horon) ve şarkı vasıtasıyla sıralandığı görülecektir. Şarkıda; hijyene/temizliğe dikkat etmek, elleri su ve sabunla belirli bir süre güzelce yıkamak, evde kalıp dışarıda kalabalıklardan uzak durmak suretiyle koronaya yakalanmaktan kurtulmanın yolları gösterilmiş olmaktadır.

"Kaptan Pengu ve Arkadaşları" adlı dizi çizgi filmin bazı karakterlerinin seslendirdiği "Mandalina ile Evde Kal Şarkısı";<sup>29</sup> "Rafadan Tayfa" adlı dizi çizgi filmin kahramanlarının seslendirdiği ve dizinin müziklerinden bir kısmına uyarlanan "Hijyen Şarkısı";<sup>30</sup> "Elif ve Arkadaşları" adlı dizi çizgi film kahramanlarının seslendirdiği "Ellerini Yıka da Yıka"<sup>31</sup> ve "Aslan" adlı dizi çizgi film karakterlerinden Zeynep ve Mehmet'in seslendirdiği "Ellerini Yıka Şarkısı"<sup>32</sup> TRT Çocuk kanalının bu dönemde çocuklarda virüse karşı bilinç oluşturmak ve gerekli tedbirleri öğretip uygulanması sağlamak amacıyla üretim yayımladığı müzikal eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunların dışında aynı amaçlarla daha başka çocuk şarkıları da yapılmıştır. "Tom Çocuk Şarkıları" adlı sosyal medya hesabından paylaşılan "Corona Virüs Var Aman Kardeşim Evinde Kal / Çocuklar İçin Virüslerden Korunma Şarkısı";<sup>33</sup> "Miniyo" adlı sosyal medya hesabında paylaşılan, "Virüs Şarkısı Eğitici Çocuk Şarkıları"<sup>34</sup> ve "Spor ve Çocuk" adlı sosyal medya hesabından paylaşılan "Korona Virüs Çocuk Şarkısı (Gececek Tabi)"<sup>35</sup> gibi çalışmalar bunlardan bazılarıdır.

Kendisini sosyal medya hesabında "müzikçi, beste yapar, söz yazar" diye tanımlayan Doğanay Tüzüngüç<sup>36</sup> adlı bir bayan sanatçı Kübalı pop şarkıcısı Camila Cabello'nun dünyaca ünlü "Havana" adlı İngilizce sözlere sahip şarkısına<sup>37</sup> koronavirüs içerikli Türkçe sözler yazıp yeniden yorumlayarak (uyarlama) sosyal medya hesaplarından paylaşmıştır.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Kaptan Pengu ve Arkadaşları, "Mandalina ile Evde Kal Şarkısı!", *YouTube* (2 Nisan 2020), 00:00:01-00:02:16).

<sup>30</sup> TRT Çocuk, "Rafadan Tayfa | Hijyen Şarkısı | TRT Çocuk", *YouTube* (10 Nisan 2020), 00:00:01-00:01:14.

<sup>31</sup> Elif ve Arkadaşları, "Ellerini Yıka da Yıka", *YouTube* (29 Mart 2020), 00:00:01-00:01:22.

<sup>32</sup> TRT Çocuk, "Aslan | Ellerini Yıka Şarkısı | TRT Çocuk", *YouTube* (30 Mart 2020), 00:00:01-00:00:42.

<sup>33</sup> Tom Çocuk Şarkıları, "Corona Virüs Var | Aman Kardeşim Evinde Kal", *YouTube* (17 Mart 2020), 00:00:01-00:02:50.

<sup>34</sup> MiniYo, "Virüs Şarkısı | Eğitici Çocuk Şarkıları", *YouTube* (25 Mart 2020), 00:00:01-00:01:48.

<sup>35</sup> Spor ve Çocuk & Sport And Kid, "Korona Virüs Çocuk Şarkısı (Gececek Tabi)", *YouTube* (28 Mart 2020), 00:00:01-00:04:10.

<sup>36</sup> Doğanay Tüzüngüç, "doganaytuzunguc", *Instagram* (26.05.2020).

<sup>37</sup> İngilizce sözlere sahip olan şarkının orijinaline ulaşmak için: Camila Cabello, "Havana", *Youtube* (3 Ağustos 2017), 00:00:01-00:03:38.

<sup>38</sup> Şarkıya ulaşmak için: Doğanay, "Corona Cover Korona Şarkısı Doğanay", *YouTube* (19 Mart 2020), 00:00:01-00:03:31.

Şarkının orijinalinde olduğu gibi, sanatçının bu yeni uyarlamasına dans eşliğinde seslendirme yaptığı klipi de geniş kitleler tarafından sevilmiş, ilgi ile izlenerek paylaşım rekorları kırmıştır. Şarkının sözleri şu şekildedir:

*Korona korona o na na na  
Dize getirdin dünyayı helal sana  
Kapadın dünyayı evine ocağına  
Üç buçuk atıyoruz burada helal sana korona  
Hapşırma sakın oyarım bak ağzını kapa  
Elinle değil de dirseğinle ne cahilsin ya  
Aman dur bana hiç yaklaşma  
Bir metrede dur  
Şakası yok bak bu korona  
Hadi millet hep birlikte  
Uuuuuuuu o ellerini yıka, on dakikada bir yıka  
Uuuuuuuu o evinden hiç çıkma mecbur değilsen ona na na na  
Korona hoş geldin  
Bütün dünyaya temizliği öğrettin  
İnsan olarak haddimizi bildirdin  
Bize acayip dersler verdin  
Haddimizi bildirdin  
Sakın bak anneannene sarılma, uzak dur ondan  
AVM'lere takılma, mikrop var orada  
Kitap oku, yoga yap, beni ara çene çalarız  
Şakası yok bak bu korona  
Hadi hep birlikte canlar  
Uuuuuuuu o ellerini yıka, on dakikada bir yıka  
Uuuuuuuu o evinden hiç çıkma mecbur değilsen ona na na na  
Korona çok kalma bir an önce git  
Fukarayı darlama  
Zenginsen kirayı vermeye zorlama  
Halden anla azıcık, yardım etsen birazcık  
Korona o na na na  
Canımıza okudun korona sen var ya  
Psikopata bağlattın deli ettin valla  
Üç buçuk atıyoruz burada  
Nerden çıktın korona?*

Şarkının sözleri incelendiğinde; bu yeni virüsün olağanüstü bir şekilde bütün dünyayı etkisi altına alıp insanları evlerine kapattığından dolayı "helal sana" denilerek büyük bir olay gerçekleştirdiğinden bahsedilmektedir. Özellikle şarkının başında ve sonundaki sözlerden virüsün şiddetli bir şekilde korku saldığı ve virüse kapılma endişesinden dolayı insanların delirecek duruma geldiğine vurgu yapılmaktadır. Bununla beraber koronanın insanlara haddini (sınırlarını, acziyetini, çaresizliğini) bildirerek temizliği de öğretmesinden dolayı saygıyı hak eden bir varlık olarak ona "hoş geldin" denmektedir. Koronanın ortaya çıkmasıyla meydana gelen şaşkınlığın yanı sıra ona yakalanmamak için sosyal mesafeye dikkat etmek, temizlik, kalabalık ortamlardan uzak durmak, evde kalarak farklı aktivitelerde bulunmak gibi bazı önerilerde de bulunmaktadır.

Korona içerikli müzikal eserlerden bir diğeri de Rize'nin Çayeli ilçesi Karaağaç köyünde çobanlık yapan, sosyal medyada paylaştığı orijinal türküleri ve keçileri ile sık sık gündeme gelip haber kanallarına konu olan Ali Güney'e<sup>39</sup> ait çalışmadır. Ali Güney koronavirüs (covid-19) salgını hususunda da sessiz kalmamış bu konu hakkında bir türkü yazıp seslendirerek yine sosyal medyada paylaşmıştır.<sup>40</sup> Herhangi bir enstrüman kullanmadan sadece kendi sesi ve görüntüsünü içeren paylaşımı bu dönemde geniş kitleler tarafından yoğun bir şekilde izlenmiş ve paylaşılmıştır. Tamamen orijinal Karadeniz türküleri formunda olan çalışmanın sözleri şu şekildedir:

*Oy korona korona kızlar girsin horona,  
Dağlarda çoban deyin beni size sorana,  
Korona korkusundan camilerden kaçtınız,  
Korona korkusundan kolonyaya daldınız.  
Yüksek yüksek dağlarda çiçekler açıyor mu?  
Kolonya kokusundan Azrail kaçıyor mu?  
Sabahtan erken çıkar aç bırakma koyunu,  
Bu korona virüsü acab kimin oyunu?  
Tankın önüne yattın mermiye kafa attın,  
Ey gidi Türk milleti koronadan ne korktun?  
Nerde hoca, diyanet millete vaiz versin,  
Allah'a dua edin de göklerden şifa insin.*

Türkünün sözleri incelendiğinde; covid-19 hastalığından dolayı toplumda meydana gelen hasta olma veya ölüm korkusunun eleştirildiği görülecektir. Bu hastalığa yakalanmamak için insanların namaz ibadetini yerine getirmek maksadıyla camilere gitmemesi, hastalığın bulaşmasını engellemek amacıyla kolonya kullanmalarının yadırgandığı, bu tedbirlerin ecelin gelmesi durumunda -Azrail'in (ölüm meleği) kolonyadan kaçmayacağından dolayı- hiçbir işe yaramayacağı ifade edilmektedir. Tamamen teslimiyetçi duygularla söylenen bu türküde ölümden korkmanın ecele faydası olmayacağı dile getirilirken 15 Temmuz darbesinde tankların önüne yatıp mermilere kafa atan bir millet olarak Türklere ölüm korkusunu asla yakıştıramadığı görülmektedir. Bu korkuya bir anlam veremeyen çoban, dini duygularla insanlara yapılacak telkinin önemine ve bu hastalığın çaresinin korkmada ya da kolonya kullanmada değil de Allah'a (c.c.) yapılacak dua neticesinde ondan gelecek şifada olduğuna inanmaktadır.

Söz ve müziği Taner Güner ve Kadircan Bozdemir adlı iki genç erkeğe ait olan "Korona" adlı şarkının yine kendileri tarafından gitar eşliğinde seslendirilerek kaydedilen videosu sosyal medya ortamında yayımlanmıştır.<sup>41</sup> Şarkının sözleri şöyledir:

*Korona korona gel girelim horona  
Bir sen eksiktin zaten sende geldin  
Ülke zaten yangın yeri, Allah'tan var kolonya  
Korona korona korunamadık valla  
Korona korona gusül aldım sonunda  
Başlıcam ben yarın beş vakit namaza  
Allahım yardım et, üç ayların hatrına  
Zaten maskeye verecek para yok*

<sup>39</sup> Diğer videoları için bk. Arama Sonuçları, "Ali Güney Çoban", *YouTube* (26 Mayıs 2020).

<sup>40</sup> Türkiye ulaşmak için: Laz Player, "Oy Korona Korona Yeni Karadeniz Şarkısı", *YouTube* (15 Mart 2020), 00:00:01-00:01:57.

<sup>41</sup> Taner Güner, "Korona Şarkısı (Corona)", *YouTube* (10 Mart 2020), 00:00:01-00:01:29.

İlk başta koronanın ülkeye gelişini şaşkınlıkla karşılayan gençler içerisinde buldukları sıkıntılara bir yenisinin daha eklendiğini ancak kolonya ile bu sıkıntının (covid-19/koronavirüs) üstesinden gelebileceklerini düşünmektedirler. Daha sonraları ise maske bile alacak paraları olmadığını, koronadan istenilen şekilde korunamadıklarını dile getiren gençler ölme ve öldükten sonra yeniden yaratılarak hesap verme korkusundan/endişesinden dolayı dini vecibelerini yerine getirmeye karar verdiklerini ifade etmektedirler. Bu minvalde İslâm dininin farz<sup>42</sup> kıldığı durumlardan birisi olan gusül abdesti<sup>43</sup> aldıklarını belirterek yine dinin kesin emirlerinden birisi olan beş vakit namaz kılmaya da başlayacaklarını belirtmektedirler. Allah'tan (c.c.) yardım istemeyi de ihmal etmeyen gençlerin dualarının kabul olmasına da Müslüman toplum arasında kutsallığına inanılan ve üç aylar olarak bilinen kameri aylardan Recep, Şaban ve Ramazan aylarını vesile yaptıkları görülmektedir. Bu şarkıdaki ifadelerden yeterince dindar olmadıkları anlaşılan gençlerin bir tehlike/sıkıntı karşısında Allah'a (c.c.) olan inançlarının depreştiği ve ona dua edip ondan yardım istemeyi ihmal etmedikleri görülmektedir.

Halk ozanı Âdem Özbudak kendisinin de yaşadığı yer olan Sivas'ın Altınyayla ilçesinden Bünyamin Uğur adlı halk şairinin yazmış olduğu şiiri hüseyinî makamında besteleyerek sazı eşliğinde seslendirdiği videosu sosyal medya ortamlarında yayımlanmış,<sup>44</sup> haber kanallarına konu olmuştur. Sanatçı türküyü seslendirmeden evvel, "Tüm cihanda yayılan yeni koronavirüs için Rabbim hepimizin yardımcısı olsun. Milletimizi, bütün vatandaşlarımızı korusun inşaallah. Rabbim daha acılar göstermesin. 2020'de baya bi acılar yaşadık." şeklinde dua etmektedir. Türkünün sözleri şu şekildedir:

*Geldi Çin'den bu bela,  
Yayıldı tüm cihana  
Bize gelmez diyorduk,  
Aha geldi korona  
Rabbim vermiş pırasa,  
Yenir mi hiç yarasa?  
Zıkkım kökü yiyenin,  
Bak çöktü hep piyasa.  
Kelle, paça, tarhana,  
Üstüne iç çalhana  
Derdine deva olsun,  
Yumurtalı gaygana  
Korkutma beni doktur,  
Ecelden kaçış yoktur  
Sokma bizi strese,  
Ölüm mümine haktır.*

<sup>42</sup> Farz: Kanun koyucunun (Hz. Allah ve Hz. Peygamber) mükelleflerden kesin ve bağlayıcı olarak yapılmasını istediği/emrettiği şeylerdir ki, yapılmaması durumunda dünyevi ve/veya uhrevi ceza gerekir. Namaz, oruç, zekât gibi. Bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 31.

<sup>43</sup> Türkçe'de gusül abdesti, boy abdesti veya büyük abdest olarak adlandırılan bu amel, aslında dinen (hakikaten veya hükmen olabilir) pis/kir/kirlilik kabul edilen bazı durumlarda bedeninin tamamını iyice yıkayıp temizlemekten ibarettir. İslâm'a göre; hayızın, nifasin bitmesi ve cünüplük gibi durumlarda su ile bütün vücudun iyice yıkanması mutlaka gerekli bir durum olup (farz), gusül abdesti almadan dolanmak ise günah olarak kabul edilmiştir. Bk. Abdullah b. Mahmûd, el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr* (Kahire: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1953), 1/72; Mehmet Şener, "Gusül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/213-214.

<sup>44</sup> Sivas Haberler, "Korona Virüse Karşı Türkü Besteledi", *You Tube* (13 Mart 2020), 00:00:01-00:03:16.

*Abdest almak ilacı,  
 Namaz başımın tacı  
 Maske alayım dedim,  
 Zam yapmış üç kâğıtçı.  
 Tanka kafa atarız  
 Biz bombayla yatarız  
 Korona da neymiş ki  
 Ne var ne yok dalarız.  
 Bunda da vardır hikmet  
 Dileriz haktan rahmet  
 Harıdoğlu diyor ki  
 İsyan etme gel sabret.*

Bu türküde; Çin'den bütün dünyaya yayılan virüsün ülkemize de gelmesinin şaşkınlığı neticesinde "zıkkım kökü yiyessin" diye beddua edilerek virüsün çıktığına inanılan yarasa yenmesine ve akabinde hastalığın yayılmasıyla piyasaların dengesinin bozulmasına tepki gösterilmektedir. Yarasa yerine Sivas'ta yaygın olarak tüketilen bazı yemeklerin yenmesi tavsiye edilmektedir. Toplumda özellikle uzman kişiler tarafından yapılan açıklamalar neticesinde meydana gelen korku psikolojisinden etkilenilmesinin aslında ehemmiyetinin olmadığı, hastalığa yakalanma sonucunda ölüm olması durumunda bile mümin olan kişilerin bunu kabullenmesi gerektiği ifade edilir. Çünkü İslâm inancına göre hak olan ölümden ecel geldiğinde kaçış yoktur. Müslüman kişilerin abdest alıp namaz kılmak suretiyle bu salgından en azından manevi olarak kendilerini tedavi edecekleri ifade edilmektedir. Türklerin tanka kafa tutan, bombalara meydan okuyan cesur bir millet olması dolayısıyla maddi ve manevi bütün imkânlarını seferber ederek korona virüsü ile de başa çıkabileceklerini söylemektedir. Türkünün son kıtasında ise tekrar dini duyguların depreşerek; bu salgında bir hikmet olduğu, Hak'tan onun merhametini isteyen dua edildiği ve bu başa gelenin bir musibet olmakla isyanı değil de sabrı gerektiren bir durum olduğu belirtilmiştir.

Âşık Ozan Gül Ahmet'in aşık tekniği ile ve saz eşliğinde Koza TV'de yayımlanan "Akdeniz'in Gülleri" adlı programda seslendirdiği "Korona Türküsü" sosyal medya ortamlarında çok fazla sayıda yayımlanarak yüz binlerce kez dinlenmiştir. Sanatçının türküsünde Türk-İslâm inanç ve geleneklerine göre kötü, yaramaz veya düşman olarak görülen kişilere/kurumlara korona virüsünün bulaşmasını arzu ettiği görülmektedir. Bir başka ifade ile kötülere korona ile beddua etmektedir.<sup>45</sup> Türkünün sözleri şu şekildedir:

*Namussuzu şerefsizi al da götür sen korona,  
 Allah'tan korkmaz dinsizi bul da götür sen korona,  
 (Allahsız ve dinsizi bul da götür sen korona)  
 Çinlileri koy testine tüm Rusların gir kastına  
 Teröristlerin üstüne dal da götür sen korona,  
 Kimse sende bulmaz hata şu Trump'ı koy tabuta  
 Cehennemde en alt kata gel de götür sen korona  
 Coni'yi dost bilenleri İsrail'le gülenleri  
 Bu milleti bölenleri sil de götür sen korona  
 Madem ki giydin potini aman unutma Putin'i*

<sup>45</sup> Şahin Video, "Corona Türküsü Aşık Ozan Gül Ahmet Mutlaka Dinleyin", YouTube (15 Mart 2020), 00:00:01-00:06:16.

*Tükensin Esad'ın kini çöl de götür sen korona  
Yalan yanlış diyenleri şeytan postu giyenleri  
Yetim hakkı yiyenleri al da götür sen korona  
(Kul hakkını yiyenleri gel de götür sen korona)  
Gül Ahmed'in duy sözünü sakın soldurma yüzünü  
Türk'e düşmanın gözünü del de götür sen korona*

Sanatçı türküsünde; dini açıdan zararlı ve kötü görülen; Allah korkusu kalmayanlara, din duygusu olmayanlara; şeytanın yolundan gidenlere; utanma duygusunu yitirmiş, şeref ve haysiyet yoksunu olanlara; yalancılara, kul (yetim) hakkı yiyenlere koronanın bulaşmasını ve korona sebebiyle helak olmalarını ister. Aynı şekilde siyaseten de Türk/Türkiye düşmanı olup ülkeye zarar veren; Çinlilere, Ruslara, Trump'a, Putin'e, Esad'a, İsrail'i ve batılıları dost bilenlere, teröristlere, bölücülere ve Türk'e düşmanlık edenlere de koronanın bulaşmasını arzu eder.

Din görevlisi Mehmet Ali Korkmaz da Âşık Ozan Gül Ahmet'in korona içerikli türküsünden etkilenerik yazdığı sözlere<sup>46</sup> zikirli ilâhi formatında yaptığı besteyi def eşliğinde seslendirerek sosyal medya ortamlarında paylaşmıştır.<sup>47</sup> Korkmaz ilâhisinde Gül Ahmet'in türküsünde olmayan; ahlaksızlık yapanlar, zulmedenler, kafirler; İslâm'a, Kur'an'a, peygambere, ezana, ve bayrağa saldıranlar; Fetö, hakkı örtbas edenler, savaşı çıkaranlar, ocakları yakanlar; askere, polise ateş açanlar; fitne, fesat çıkaranlar, Suriye'yi yakanlar; çocukları, Filistin'i vuranlar; vatana el uzatan ve ezana dil uzatanları da koronanın götürmesini isteyerek beddua etmektedir.

Kendisini sosyal medya hesabında "ilâhi sanatçısı, radyo ve TV programcısı" olarak tanımlayan Nusret Gündüz<sup>48</sup> adlı sanatçı, herhangi bir enstrümanın olmadan sadece kendi sesiyle (müziksiz ilâhi türünde) sözü ve bestesi kendisine ait olan "Bir Bela Verdi (Hak) Adı Korona" adlı ilâhisini diğer bir sosyal medya hesabından takipçilerinin beğenisine sunmuştur.<sup>49</sup> Toplam on iki kıta olup, koronanın kulların yaptıkları yanlışlar ve işledikleri günahlar sebebiyle Allah'tan (c.c.) gelen bir musibet/bela/imtihan olduğunu iddia ettiği ilâhinin sözlerinden ilk üç kıtası şöyledir:<sup>50</sup>

<sup>46</sup> İlâhinin sözleri şu şekildedir: *Şerefi olmayanları, ahlaksızlık yapanları / Allah'tan korkmayanları, al da götür sen korona. / Zulmedenlerin yanına, kafirlerin kanlarına / İslâm'a (Kur'an'a, Resûl'e, ezana, bayrağa) saldıranlara, git de uğra sen korona. / Gelirken Esad'e uğra, Putin Trump'ı unutma / Fetö'yü almadan gitme, al da götür sen korona. / İslâm'a küfür edenleri, hakkı örtbas edenleri / Haram malı yiyenleri, al da götür sen korona. / Savaşı çıkaranları, ocakları yakanları / Askerime sıkınları (polisime sıkınları), al da götür sen korona. / Fitneyi başlatanları, Suriye'yi yakanları / Çocukları (Filistin'i) vuranları, al da götür sen korona. / Vatana el uzatanı, ezana dil uzatanı / Fitne fesat çıkaranı, al da götür sen korona.*

<sup>47</sup> Mehmet Ali Korkmaz, "Korona", *YouTube* (17 Mart 2020), 00:00:01-00:03:51.

<sup>48</sup> Nusret Gündüz, "nusretgunduz", *Instagram* (15 Nisan 2020).

<sup>49</sup> Nusret Gündüz, "Bir Bela Verdi (Hak) Adı Korona", *YouTube* (4 Nisan 2020), 00:00:01-00:05:13.

<sup>50</sup> İlâhihin sözleri şöyle devam eder: *Anaya babaya saygı kalmadı / Binalar yükseldi zina çoğaldı / Kur'an okunmuyor raflarda kaldı / Bir bela verdi Hak adı korona. / İnsanlar selamı yaymaz oldular / Böylece rahmetten mahrum kaldılar / Bak virüse çare bulamadılar / Bir bela verdi Hak adı korona. / Hani Müslümanlar hep kardeşiler / Dünyaya dalınca ayrı düştüler / Yalan dünya için hep didiştiler / Bir bela verdi Hak adı korona. / Öyle bir belaya düşürdü Allah / İbret almıyoruz bak yine vallah / Bilmem ki olur muyuz ki biz iflah / Bir bela verdi Hak adı korona. / Faizi helalmiş gibi tükettik / Sünneti bırakıp farzı terk ettik / Vallahi biz zulmü çoktan Hak ettik / Bir bela verdi Hak adı korona. / Öyle bir azdık ki Rabbim dur! dedi / Ravza'yı Kabe'yi bak mühürle-di / Cuma kılınmadı cami kitlendi / Bir bela verdi Hak adı korona. / Bu bize Allah'tan bir uyarıdır / Sen de tövbe eyle kalbin uyandır / Helak olanlar şeytana uyandır / Bir bela verdi Hak adı korona. / Ben hata eyledim ey Yüce Rabbim / Taşımaz bu yükü ufacak kalbim / Sensin rahmeyleyen tek sensin Kerim / Kapına yöneldim affıyla bizi Allah'ım. / Ben Nusret Gündüz'üm sözüm nefsime / Nefsime söylerim sen hiç gücenme / Gel kulak ver sen de nasihatime / Nasuh bir tövbe et yönel Rabbine.*

Hayvana zulmeden biz değil miydik?  
 Yetimi mazlumu hep hor görendik  
 Hakkı bırakıp batıla yöneldik  
 Bir bela verdi Hak adı korona  
 Allah'ın rızasını terk edince  
 Bir mesaj verdi bak bize çok ince  
 Edep azalıp ahlak tükenince  
 Bir bela verdi Hak adı korona  
 Kulak vermedik ki mazlum sesine  
 Mazlumlar şikâyet etti Rabbine  
 Çünkü biz nankördük nimetlerine  
 Bir bela verdi Hak adı korona

İlâhînin sözleri incelendiğinde; sanatçının korona virüs hakkındaki en temel görüşünün yaratıcının kullarına gönderdiği bir musibet olduğudur. Sanatçı bu görüşünü destelemek için Müslüman bir kişinin veya toplumun özellikle fiil/amel konusundaki inandığından farklı hareket ettiğini gösteren bazı tavır ve davranışları sıralamıştır. Şiirin tamamı göz önünde bulundurulduğunda bu davranışların şunlar olduğu görülecektir: Hayvana zulüm etmek, yetimi ve zulme uğrayanı aşağılamak, onlara kulak vermemek, onların ahını almak, Hakkı bırakıp batıla yönelmek, Allah'ın rızasını terk etmek, edepsizlik etmek, ahlaksızlık etmek, nimetlere nankörlük etmek, anne ve babaya saygısızlık etmek, yüksek binalar yapmak, zinanın çoğalması, Kur'ân'ın okunmaması, insanların birbirlerine selamı vermemeleri, Müslümanların kardeş olduklarını unutup birbirleriyle didişmeleri, faizin haramlığını unutmak, sünnet amellerde olduğu gibi farzları da işlememek ve azgınlık yapmak vb. Bu sayılanlar sebebiyle Allah'ın kullarına salgın hastalık verdiğine inanan sanatçı başta kendisi olmak üzere bu fiilleri işlemekten vazgeçip samimi bir tövbe etmek suretiyle Allah'a yönelme hususunda nasihatlerde bulunmaktadır.

Buraya kadar incelenen çalışmalardan başka farklı formlarda ve farklı amaçlarla yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Âşık Gulfani'nin âşık tekniğiyle tek bir saz eşliğinde seslendirdiği "Korona Virüsü Türküsü Şarkısı Covid 19" adlı çalışması;<sup>51</sup> Aydın Aydın tarafından söz ve müziği yapıp seslendirilen fantezi-türkü formunda "Korona Var Öpme" adlı çalışma;<sup>52</sup> Kırımli Recep Öztürk tarafından söz ve müziği yapıp seslendirilen Ankara yöresi oyun havaları formunda "Kedi Köpeği Yerler/Korona Virüsü Oyun Havası";<sup>53</sup> Sincanlı Erkal tarafından saz eşliğinde (pavyonda seslendirilmiş) ve Ankara havası formundaki "Corona Virüsü"<sup>54</sup> adlı çalışması; söz ve müziği Ümit Orhan'a ait tamamen eğlence amacıyla yapılmış Ankara oyun havaları formundaki "Korona - Covid -19"<sup>55</sup> adlı paylaşım; Murat Akyol tarafından söz ve müziği yapıp seslendirilen fantezi-pop formunda "Korona" adlı çalışma;<sup>56</sup> Romantik Erhan tarafından "Corona Allah'tan Var Kolonya" adlı Roman havası formundaki çalışma;<sup>57</sup> Samko adlı kullanıcı tarafından "Korona Gaydası Virüs Feat Multi 2020" adlı çalışma;<sup>58</sup> sözleri Adem İmdat Kesici'ye ait Süleyman Adalı'nın

<sup>51</sup> Âşık Gulfani Official, "Korona Virüsü Türküsü Şarkısı Covid-19", *YouTube* (17 Mart 2020), 00:00:01-00:04:54.

<sup>52</sup> Çepik Yapım, "Aydın Aydın \*\*Korona", *YouTube* (5 Şubat 2020), 00:00:01-00:02:00.

<sup>53</sup> Aksaraylı Mero, "Kırımli Recep Korena Virüsü", *YouTube* (19 Şubat 2020), 00:00:01-00:03:23.

<sup>54</sup> Sincanlı Erkal, "Corona Virüsü Nette İlk", *YouTube* (12 Mart 2020), 00:00:01-00:03:14.

<sup>55</sup> Emir Müzik Official, "Korona - Covid -19", *YouTube* (23 Mayıs 2020), 00:00:01-00:03:24.

<sup>56</sup> Netd Müzik, "Murat Akyol - Korona", *YouTube* (6 Nisan 2020), 00:00:01-00:02:55.

<sup>57</sup> Romantik Erhan, "Corona Allahtan Var Kolonya", *YouTube* (19 Mart 2020), 00:00:01-00:03:00.

<sup>58</sup> Samko, "Korona Gaydası Virüs", *YouTube* (3 Şubat 2020), 00:00:01-00:02:00.

kemençe eşliğinde seslendirdiği "Oy Korona Korona" adlı Karadeniz türküsü formundaki çalışma;<sup>59</sup> klarnet, davul, klavye, bağlama ve ritim saz eşliğinde Hasan Cengiz tarafından seslendirilen "Korona Çiftetellisi" adlı çalışma<sup>60</sup> ve söz ve müziği Emrah Körlü'ye ait Orta Anadolu türküleri formundaki "Korona Türküsü" adlı çalışma<sup>61</sup> durum tespiti, nasihat, şikayet, eğlence ve mizah amaçlı yapılan korona içerikli müzikal çalışmalardan bazılarıdır.

## SONUÇ

Doğumdan ölüme kadar insan hayatının her safhasında yer alan müsiki toplumun neredeyse tamamını derinden etkileyen olağanüstü diğer olaylarda/durumlarda olduğu gibi covid-19 salgını döneminde de varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde, sanat müsikisi, halk müsikisi, tasavvuf müsikisi, oyun havası, popüler müsiki, arabesk, fantezi ve çocuk müsikisi gibi müsiki türlerinin birçok formundan (her yöreden türkü, şarkı, marş, oyun havası, klasik formlar, çocuk ezgileri, ilâhiler, yerli-yabancı pop şarkıları, marşlar) orijinal ve uyarlama, çalgılı ve/veya çalgısız icra edilen eserler üretilmiştir. Eserler, minareler, balkonlar, sokaklar, yurtlar ve hastanelerdekilere nazaran çoğunlukla evlerde üretilmiş ve medya organları vasıtasıyla diğer insanlarla paylaşılmıştır. Bu dönemde yapılan müzikal eserler bir iki istisna dışında erkekler tarafından yazılmış, bestelenmiş, çalınmış ve söylenmiştir. Genellikle bir tedirginliğin hissedildiği eserlerin hemen hemen hiçbirinin ne sözlerinde ne de nağmelerinde beşerî veya ilahi aşk için yazılmış/bestelenmiş diğer müzikal eserlerdeki gibi veya Çanakkale ve Yemen savaşları münasebetiyle bestelenen şarkılar, türküler, ağıtlar ve marşlardaki gibi yürekleri harekete geçirecek derin bir tesir gücünün arzu edilen seviyede olmadığı görülmektedir.

Bütün bu eserlerde ifade edilmek istenen/ifade edilen duygu ve düşünceler şu şekilde sıralanabilir: Hastalığı kabullenememe. Hastalığın hızlı bir şekilde toplumda yayılması karşısında insanların tam olarak ne yapması gerektiğini bilememelerinin vermiş olduğu şaşkınlık. İnsanların alışmış oldukları yaşam tarzlarının değişmesi ya da değişmek zorunda kalacakları düşüncesinden kaynaklanan endişe. Olağanüstü bu durum karşısında toplumdaki fırsatçılara karşı duyulan öfke ve kızgınlık. Karantina uygulamalarının istenmeyen bir durum olduğu ve devamlı kapalı alanlarda yaşamak zorunda kalmanın vermiş olduğu rahatsızlık, huzursuzluk. Hastalığın çıkmasına sebep olan kişiye ve hastalığın oradan çıkıp da tüm dünyaya yayılmasına sebep olduğu için Çin'e duyulan öfke. Hastalığın bulaşıcılığının engellenmesi için yapılan tavsiye, ikaz ve telkinler. Maddi olarak alınması gereken tedbirlerin yanı sıra manevi olarak da dua ile yaratıcıya sığınma, ondan bu hastalığı bertaraf etmesini ümit etme. Çocukların dualarının kabul olacağı inancıyla onlardan dua etmelerini isteme. Allah'ın (c.c.) iyi veya kötü her şeyin yaratıcısı olduğu inancından hareketle covid-19 salgınında da mutlaka insanlık için, Müslümanlar için bir güzellik takdir ettiği düşüncesi. Bu salgında da mutlaka bir hikmetin var olduğu inancı. Buradaki hikmetin en başta ölümü hatırlayıp dünyanın geçiciliğini kavrayarak Müslüman bir kimse için esas vatan olan cenneti kazanacak işler yapabileme şuurunun Allah (c.c.) tarafından lütfedileceği düşüncesi. Virüsün şiddetli bir şekilde korku saldığı. Virüse kapılma endişesi. İnsanların delirecek duruma gelmesi. Koronanın insanlara haddini (sınırlarını, acziyyetini, çaresizliğini) bildirdiği. Temizliği öğretmesinden dolayı saygıyı hak eden bir varlık olduğu. Koronaya yakalanmamak için sosyal mesafeye dikkat

<sup>59</sup> Süleyman Adalı, "Oy Korona Korona Çıktın Dünya Turuna", *YouTube* (12 Mart 2020), 00:00:01-00:01:41.

<sup>60</sup> Hasan Cengiz, "Korona Virüs Çiftetellisi", *YouTube* (19 May 2020), 00:00:01-00:03:20.

<sup>61</sup> Emrah Körlü, "Korona Türküsü", *YouTube* (13 Mart 2020), 00:00:01-00:04:49.



etmenin, temizliğin, kalabalık ortamlardan uzak durmanın, evde kalarak farklı aktivitelerde bulunmanın gerekliliğinin önerilmesi/tavsiye edilmesi. Korona arzu edilemeyen, umulmadık bir zamanda ortaya çıkan tuhaf görünmez bir yaratık olarak insanların yaşam tarzlarında istenmeyen değişikliklere maruz bırakmıştır. Bu sebeple bedduayı hak eden bir nesnedir. Korona görünmeyen güçlü bir düşman gibidir. Koronaya yakalanma veya koronadan ölme korkusu yersizdir, eleştirilmiştir. Ölümden korkmanın ecele faydası olmayacağı dile getirilirken 15 Temmuz darbesinde tankların önüne yatıp mermilere kafa atan bir millet olarak Türklere ölüm korkusunun asla yakışmayacağı düşüncesi. Müslüman olduğu halde dinin emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmama hususundaki itiraf ve bu gidişata tövbe etme arzusu. Sıkıntı karşısında dine/Allah'a (c.c.) yönelme. Koronanın kulların yaptıkları yanlışlar ve işledikleri günahlar sebebiyle Allah'tan (c.c.) gelen bir musibet/bela/imtihan olduğu inancı.

Sonuç olarak, korona münasebetiyle üretilen eserlerde yer alan duygu ve düşünceler şu kavramlarla ifade edilebilir: Korku, endişe, şaşkınlık, hayret, dua, itiraf, tövbe; iyiliği ve temizliği telkin; nasihat, yaratıcıya sığınma, acziyeti idrak; koronaya, koronanın çıkmasına ve dünyaya yayılmasına sebep olanlara beddua; İslâm, Müslüman ve Türkiye düşmanlarına beddua.

#### KAYNAKÇA

- Adalı, Süleyman. "Oy Korona Korona Çıktın Dünya Turuna". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=5kH710Q60GU>
- Akdoğan, Bayram. *Türk Müsikiğinde Formlar*. Ankara: Bilge Ajans Matbaa, 2010.
- Aksaraylı Mero. "Kırımın Recep Korena Virüsü". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=fTZylpsSDiI>
- Alkanlar. "Çav Bella - Korona Marşı". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=3Qr07SYZfno>
- Ankara İl Sağlık Müdürlüğü. "Sağlık İçin Çal". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Mayıs 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=d6lyitcJ3\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=d6lyitcJ3_Y)
- Arama Sonuçları. "Ali Güney Çoban". *YouTube*. Erişim 26 Mayıs 2020. [https://www.youtube.com/results?search\\_query=ali+g%C3%BCney+%C3%A7oban](https://www.youtube.com/results?search_query=ali+g%C3%BCney+%C3%A7oban)
- Aşık Gulfani Official. "Korona Virüsü Türküsü Şarkısı". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=44xJuMgTqFo>
- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvalarında Müsiki*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bu Kadar. "Cavırın Koronası". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=hlp203phOM0>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyri b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cabello, Camila. "Havana". *Youtube*. Yayın Tarihi 3 Ağustos 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=HCjNjDNzw8Y>
- Cengiz, Hasan. "Korona Virüs Çiftetellisi". *YouTube* Yayın Tarihi 19 May 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=uK97YmnojXY>
- Cura, Harun. "Ramazan Sevinci". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=8S424vGIZ-M>
- Çepik Yapım. "Aydın Aydın \*\*Korona". *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=DJ6k1qBSUvU>

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1990.

Doğanay. "Corona Cover Korona Şarkısı". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=ugUo-LVXjwA>

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. 1223-1608. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Elif ve Arkadaşları. "Ellerini Yıka da Yıka". *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=DZWhl54B3vE>

Emir Müzik Official. "Korona - Covid -19". *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=H6CjJbCQPos>

Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. haz. M. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.

Gündüz, Nusret. "Bir Bela Verdi (Hak) Adı Korona". *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=hmOSymRNj5w>

Gündüz, Nusret. "nusretgunduz". *Instagram*. Erişim 15 Nisan 2020. <https://www.instagram.com/nusretgunduz/?hl=tr>

Güner, Taner. "Korona Şarkısı (Corona)". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WFIYWGeLncI>

Kalan Müzik. "Grup Yorum - Çav Bella". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Şubat 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Tduu20lLksQ>

Kaptan Pengu ve Arkadaşları. "Mandalina ile Evde Kal Şarkısı!". *YouTube*. Yayın Tarihi 2 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=vr4oRpDvGRQ>

Karadeniz, M. Ekrem. *Türk Müsikişinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1983.

Korkmaz, Mehmet Ali. "Korona". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=4lpTtq3wx7I>

Körlü, Emrah. "Korona Türküsü". *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=KG-gbbe8C-I>

Laz Player. "Oy Korona Korona Yeni Karadeniz Şarkısı". *YouTube*. Yayın Tarihi 15 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=wTSDsAY2yNg>

LL, Listelist. "Çıkış Noktasından Günümüzdeki Anlamına Çav Bella Şarkısının Hikayesi (Bella Ciao)". Erişim 11 Mayıs 2020. <https://listelist.com/cav-bella-ne-demek-hikayesi/>

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 2. Basım, 1953.

MiniYo. "Virüs Şarkısı | Eğitici Çocuk Şarkıları". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=ZzF43iT81hE>

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Netd Müzik, "Murat Akyol - Korona", *YouTube* (6 Nisan 2020), 00:00:01-00:02:55. <https://www.youtube.com/watch?v=NMztOp5kUYY>

Origami Yapım Müzik. "Semaver İlâhisi". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=bZjxUdSelkM>

Özelçağlayan, Onur. "Ramazan Geldi Ramazan". *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=17ocsqza4pA>

Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2010.

Pırl. "Pırl - Korona Şarkısı Horon Tepme Çocuk Şarkıları". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=8S2JLj2sf4>

Romantik Erhan. "Corona Allahtan Var Kolonya". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Mart 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=Ftb\\_8UsauBw](https://www.youtube.com/watch?v=Ftb_8UsauBw)

RT, Repertükül. "Elindedir Bağlama". Erişim 11 Mayıs 2020. <https://www.repertukul.com/ELINDEDIR-BAGLAMA-3118>

Samko. "Korona Gaydası Virüs". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=XjB0Z0Br9rc>

Sanalmahal. "Şu Ana Kadar Yapılmış En İyi Korona Şarkısı". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=xTsPr6jNHjE>

Sincanlı Erkal. "Corona Virüsü Nette İlk". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=KZR4t2u1GFA>

Sivas Haberler. "Korona Virüse Karşı Türkü Besteledi". *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=V6vIFFNKL18>

Spor ve Çocuk & Sport And Kid. "Korona Virüs Çocuk Şarkısı (Gececek Tabi)". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=j9d7v3UgTZY>

Şahin Video. "Corona Türküsü Aşık Ozan Gül Ahmet Mutlaka Dinleyin". *YouTube*. Yayın Tarihi 15 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=RJuadMuzaNM>

Şener, Mehmet. "Gusül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14/213-214. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

ŞN, Şarkılar Notalar. "Âmed Nesîm-i Sûbh-u Dem". Erişim 11 Mayıs 2020. <https://sarkilarnotalar.blogspot.com>

Tatçı, Mustafa. "Dua edin çocuklar virüsten kurtulalım". *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=06GjvIUE654>

Tom Çocuk Şarkıları. "Corona Virüs Var | Aman Kardeşim Evinde Kal". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WmeC3gkaWoo>

TRT Çocuk. "Aslan | Ellerini Yıka Şarkısı | TRT Çocuk". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Mart 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=R5u59ekp\\_Ck](https://www.youtube.com/watch?v=R5u59ekp_Ck)

TRT Çocuk. "Rafadan Tayfa | Hijyen Şarkısı | TRT Çocuk". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=N1eZU5HeEos>

Tüzüngüç, Doğanay. "doganaytuzunguc". *Instagram*. Erişim 26 Mayıs 2020. <https://www.instagram.com/doganaytuzunguc/>

YH, Yeni Haber. "Hayrettin Karaman Hoca'dan Korona Şiiri". Erişim 28 Mayıs 2020. <https://www.yenihaberden.com/hayrettin-karaman-hocadan-korona-siiri-1556825h.htm>

Yılmaz, Nazif. "Çocuklarımız sâfiyetin, temizliğin ve günahsızlığın... için seslendirmiş". *Twitter*. 22 Nisan 2020, 12: 01. Erişim 11 Mayıs 2020. <https://twitter.com/yilmaznazif/status/1252703939646099457>.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

## Sheikh Mehmed Zoravî

Şenol SUSOY\*

### Abstract

Many people who have been influential in the scene of important events in our history in terms of politics, religion and culture have grown up in the region where Karabük province is located. Sufis constitute a significant part of these people. Some of these Sufis, which have an important place in the Sufi life of Karabuk region, have also influenced the Sufi life of our country. One of these people, Sheikh Mehmed Zoravî, is an important yet unknown sufi in the sequence of the Sha'baniyye branch of the Halvetiyye sect, which was influential in the Turkish Sufi life. From his doctrine, the Cherkeshyism and Cherkeshies scholars, which had a significant impact on the Turkish Sufi life, emerged, and important scholars and sufis such as Mustafa Çerkeşî and Kuşadalı İbrahim Efendi were raised. He also played an important role in the mystical life around Karabük-Safranbolu with the lodge he founded.

In this study, we will briefly mention the Halvetiyye sect and Sha'baniyye-Nasuhiyye branch that Mehmed Zoravî was a member of and how this cult entered the Karabük region.

**Keywords:** Khalwatiyya, Şa'bâniyye, Nasuhiyye, Sheikh Mehmed Zoravî, Sheikh Mehmed Nasuhî.

## Şeyh Mehmed Zoravî

Şenol SUSOY

### Öz

Tarihimizde önemli olaylara sahne olan Karabük ilinin bulunduğu yörede siyasi, dini ve kültürel yönden tarihimizde etkili olmuş pek çok kişi yetişmiştir. Bu kişilerin önemli bir kısmını mutasavvıflar oluşturmaktadır. Karabük yöresinin tasavvufî hayatında önemli bir yeri olan bu mutasavvıflardan bazıları, ülkemizin tasavvufî hayatına da etki etmişlerdir. Bu kişilerden Şeyh Mehmed Zoravî, Türk tasavvuf hayatında etkili olan Halvetiyye tarikatının Şa'baniyye kolunun silsilesinde önemli olan fakat pek bilinmeyen bir mutasavvıftır. Onun silsilesinden Türk tasavvuf hayatında önemli etkisi olan Çerkeşilik ve Çerkeşiler âlim zümresi ortaya çıkmış, Mustafa Çerkeşî ile Kuşadalı İbrahim Efendi gibi önemli âlim ve mutasavvıflar yetişmiştir. Ayrıca kurduğu dergâh ile Karabük-Safranbolu çevresindeki tasavvuf hayatında önemli rol oynamıştır.

Yaptığımız bu çalışmada Mehmed Zoravî'nin mensub olduğu Halvetiyye tarikatı ve Şa'baniyye-Nasuhiyye kolu ile bu tarikatın Karabük yöresine nasıl girdiğine kısaca değinildikten sonra, Mehmed

---

\* Teacher, Ministry of Education, Mihralibey Middle School, Branch of Religion Culture, Kars, Turkey.  
Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Mihralibey Ortaokulu, Din Kültürü Bölümü, Kars, Türkiye.  
senolsusoy@gmail.com ORCID 0000-0003-2813-4249

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 06 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 284-297.

**Suggested ISNAD Citation:** Senol Susoy, "Şeyh Mehmed Zoravî", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 (Temmuz-July 2020), 284-297. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

Zoravî'nin hayatı, silsilesi ve kendisinden sonra dergâhında şeyhlik yapan kişiler hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Halvetiyye, Şa'bâniyye, Nasuhiyye, Şeyh Mehmed Zoravî, Şeyh Mehmed Nasuhi.

## GİRİŞ

Karabük ilinin bulunduğu yöre tarihimizde önemli olaylara sahne olmuş ve bu yöreden siyasi, dini ve kültürel yönden tarihimizde etkili olmuş kişiler yetişmiştir. Bu kişiler hem Karabük yöresi hem de ülkemiz için önemli şahsiyetlerdir. Bu şahsiyetlerden Cinci Hüseyin Efendi hem bir dönem Osmanlı hanedanı ve idaresi üzerinde nüfuz sahibi olmuş hem de Safranbolu'da yaptırdığı eserler ve annesi Hamide Hatun için kurduğu vakıf ile Safranbolu'nun bugün önemli bir şehir olmasında etkili olmuştur. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa ise III. Selim döneminde devlet siyasetinde etkili olmuş, ayrıca İstanbul ve Safranbolu'da kurduğu vakıf eserleriyle halka hizmette bulunmuştur. Son Osmanlı vakanüvisti Abdurrahman Şeref Efendi, Şeyhülislam Turşucuzade Ahmet Muhtar Efendi, Mecelle'nin önemli şârihlerinden olan Hacı Reşit Paşa, şâir ve devlet adamı Sadık Vicdânî, Hüseyin Kazım Kadri gibi kişiler Osmanlı siyaset ve kültür alanında etkin olan Karabük yöresi insanlarından bazılarıdır.

Karabük yöresinden yetişen bu ilim, kültür, devlet ve siyaset adamlarından başka pek çok mutasavvıf da vardır. Sümbül Efendi ve Şeyh Şa'bân-ı Veli'nin halifesi Eflani/Küre-i Hadid'li Şeyh Mahmud Efendi, Halvetiliği Bulgaristan/Nevrakop'ta yayan Yazıköylü Şeyh Mehmed Emin Efendi, Halvetiliğin Çerkeşkiye kolunun İstanbul'da yaygınlaşmasına katkı yapan Şeyh Ömer Fuâdî-i Sâni ve Ahmed Gümüşhanevî'nin halifesi Şeyh İsmail Necati Efendi bunlardan bazılarıdır.<sup>1</sup>

Bu gönül ve ilim adamlarımızın bazıları yazılı eserler vermiş fakat birçoğu ilimlerini gelecek nesillere aktaran öğrencilerinden başka bir eser bırakmamışlardır. Yaşadıkları dönemde bütün mesailerini nesil yetiştirmeye adanmış olan ve bu sebeple yazılı bir eser ortaya koyacak zamanları olmadıkları için bu gün bazılarının isimleri unutulmuş, bazıları da unutulmaya yüz tutmuştur. Yazılı eser bırakmamış bu kişilerden biri de Hacı Mehmed Zoravî'dir. Onun mesup olduğu Şa'bâniyye tarikatı ve pirlерinin hayatı hakkında bilgi veren kitap ve araştırmalar ile terâcim kitaplarında Mehmed Zoravî hakkında bir ya da birkaç cümle dışında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Şeyh Mehmed Zoravî, tasavvuf tarihimizde önemli bir yere sahip olan Şeyh Mustafa Çerkeşî'yi yetiştirmiştir. Mustafa Çerkeşî ise Osmanlı tasavvuf ve kültür hayatında etkili olan Çerkeşîyye Tarikatı ve Çerkeşîler âlim zümresinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çerkeşîyye'den de Kuşadalı İbrahim Efendi ve zamanının şeyhülislamı ile önemli âlimlerinin intisab ettiği Ömer Fuâdî-i Sâni gibi önemli âlim ve mutasavvıflar yetişmiştir.<sup>2</sup> Mehmed Zoravî, Karabük ve çevresinin tasavvufi hayatının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Bu çalışmayla, önemli mutasavvıfların yetişmesine vesile olduğu halde hayatı hakkında yok denecek kadar az bilgi bulunan ve hakkında hiçbir araştırma yapılmayan Şeyh Mehmed Zoravî'yi gelecek nesillere tanıtmak, onun tasavvuf tarihindeki yerinin

<sup>1</sup> Şenol Susoy, "Karabük Kültür Hayatının Ünlüleri", *Karabük*, İstanbul: 2015, 222-235.

<sup>2</sup> Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII: 274.

anlaşılmasına katkı sağlanmak ve hakkında daha çok araştırılma yapılmasına vesile olmak amaçlanmıştır.

Hacı Mehmed Zoravî hakkındaki ilk çalışma olan bu makalede, onunla ilgili yeter-siz de olsa bilgi veren birkaç kaynaktan başka, Karabük yöresiyle ilgili araştırmalardan ve arşiv belgelerinden yararlanılmıştır. Bununla birlikte Zora ve Sobran köylerindeki dergâh, türbe ve mezar taşları incelenerek onun, dergâhının ve dergâhında görev yapan diğer şeyhler hakkındaki bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Mehmed Zoravî'nin Halvetîyye-Şa'banîyye tarikatının Nasûhiyye kolu şeyhi olması sebebiyle onunun hayatı, dergâhı ve silsilesi hakkında bilgi verilmesinden önce onun mensup olduğu Halvetîyye ve alt kolları Şa'banîyye ve Nasûhiyye tarikatları hakkında bilgi verilmiştir.

### 1. Halvetiyye

Hacı Mehmed Zoravî'nin mensub olduğu Halvetiyye tarikatı İslâm dünyasında çok yaygın olan tarikattir. Kurucusunun kim olduğu hakkında görüş birliği olmamakla birlikte kaynakların çoğunda Halvetiyye'nin kurucusu olarak Ömer el-Halvetî (ö. 800/1397-98) kabul edilmektedir.<sup>3</sup> İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin (ö. 700/1301) esaslarını belirlediği seyrüsülûk usulünü uygulayan Halvetiyye tarikatından çok sayıda şube doğmuştur.<sup>4</sup>

Tarikatın ikinci pîri, bir bakıma gerçek kurucusu ve yayıcısı olan Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî Şamahî'da doğup 868'de (1463-64) Bakü'de vefat ettiği için Halvetiyye tarikatı Azerbaycan'da gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır.

Halvetiyye tarikatı, Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487)'nin kurduğu Rûşeniyye, Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494)'nin kurduğu Cemâliyye, Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)'nin kurduğu Şemsiyye ve Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin (ö. 910/1504)'in kurduğu Ahmedîyye olarak dört ana şubeye ayrılmıştır.<sup>5</sup> Bu şubelerden biri olan Cemâliyye şubesi, Sünbüliyye ve Şâbânîyye adlı iki kola ayrılmıştır. Şeyh Şa'ban-ı Velî'ye nispet edilen Şâbânîyye'nin gelişmesi, yayılması ve kurumsallaşması Karabaş Velî döneminde olmuştur. Ona nispet edilen kola Karabaşîyye, Karabaş Velî'nin halifesi Mehmed Nasûhî'den gelen kola ise Nasûhiyye denilmektedir. Mehmed Nasûhî'nin en önemli halifesi Mudurnulu Abdullah Rüşdü'dür. Abdullah Rüşdü'nün en önemli halifesi ise Zoralı Şeyh Hacı Mehmed'dir.

Şeyh Hacı Mehmed Efendi'nin mensub olduğu Nasuhiyye'nin usul ve âdâbı genel olarak Halvetiyye/Şa'bânîyye'nin diğer kolları ile büyük benzerlik gösterir. Nasuhiyye'nin usul ve âdâbını öğrenmek için bir mensubun bir günde yapmış olduğu uygulamalara bakabiliriz. Bir müntesibin bir günü şöyledir:

<sup>3</sup> Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, XXXIX: 542; Saruhanoğulları beyi İshak Çelebi'nin Manisa'da Revak Sultan isimli zata 1371 yılında bazı arazileri temlik etmesiyle kurulan vakfın vakfiyesinde, tekkenin başına geçecek olan şeyhin Halvetiyye tarikatından olmasının şart koşulmasından Halvetilik tarikatının Ömer Halvetî'den önce teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. 1371 Yılında Ömer Halvetî'nin Şeyhi Ahi Muhammed hâlâ hayattadır. Fatih Sarıkaya, "Halvetiyye Tarikatının Kurucusu Meselesine Dair Yeni Bir Değerlendirme ve Revak Sultan", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2017, VI/III: 2086.

<sup>4</sup> Mustafa Bahadıröğlü, "İbrâhim Zâhid-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXI: 359-360.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV: 394.

Vaktinden önce sabah namazına gidilir, vakit girinceye kadar zikir ve tevhid ile meşgul olunur; genellikle saba makamında olan bir ilahi toplulukla okunur. Namaz kılındıktan sonra Şeyh Efendi, Yahya Şirvani'nin virdini okur ve oradakilere hayır dua eder. Orada bulunanlar birbirlerine selam verdikten sonra "Ya Allah Hû" diye ayağa kalkarak Nasuhi Hazretlerinin merkadine dönülerek bir Fatiha okunup herkes dağılır. Öğle ve İkinci namazı cemaatla eda olunur.

Akşam namazına vaktinden biraz önce gelinir. 5-10 Dakika süren "Usul" denilen ve kelime-i tevhid kelimelerinin ağır ağır ve uzatılarak söylenmesinden ibaret olan kısa bir toplantı yapılır. Sonra Akşam namazı cemaatle eda edilir.

Perşembe, Cuma ve Pazar günleri ile Kandil ve bayram günlerinin yatsı namazından sonra Nasuhi ayini yapılır. Bunun icrası şöyledir: Gelenler diz üstü oturarak halka oluştururlar. Şeyh, Euzü besmeleden sonra Fatiha suresi ve "İnna'llâhe ve melâiketehu yusallûne 'ale'n-nebiy, yâ eyyuhe'l-lezîne âmenû sallû 'aleyhi ve sellimû teslîmâ"<sup>6</sup> ayetini okur. Sonra da hızlı ve güzel bir sesle 11 defa söylenen Selat-ı Ümmiyye'yi okumaya başlar, okuyuşun bitiminde peygamberin ehline ve ashabına salât u selamlar ithaf edilir.

Sonra şeyh efendi "Fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah"<sup>7</sup> diyerek gayet ağır ve üç defa "Tevhid"e başlar. Müteakiben yüksek sesle sayha halinde Allah ismi tekrarlanır. Daha sonra öncekinden biraz süratlice dört defa kelime-i tevhid, sonrasında ise hızlıca üç yüz defa yine kelime-i tevhid okunur. Şeyh efendinin "İlla'llah" demesiyle sükûnet başlar.

Halkadaki zâkirler tarafından "Cumhur" denen bir ilahi ya da bir kişi tarafından "Durak" okunur. Bitiminde şeyh efendi "Allah Hû" deyince altı defa "Hû" ismi bir ağızdan zikredilir, yedinci "Hû" ismi süratli ve yüksek sesle söylenir. Sonrasında 20-25 dakika süren "Hizb-i Esmâ'ya başlanır. Bu esnada zâkirler ilahiler okur ya da bir kişi naat veya kaside okur. Sonunda şeyh efendinin "İllallah" demesiyle ayin son bulur. Bunu takiben aşr-ı şerifin tilaveti ve kısa bir duanın sonrasında peygambere salavat getirilir. Sonra herkes "Ya Allah, Hû" diyerek ayağa kalkar ve yine Nasuhi hazretlerinin kabrine yönelilerek Fatiha okunur ve cemaat dağılır.<sup>8</sup>

## 2. Halvetiliğin Karabük Yöresine Gelişi

Nasuhiyyenin bağlı bulunduğu Halvetilik XIV. yüzyılda Anadolu'ya girmiştir. Halvetiliğin Karabük yöresine ilk defa ne zaman geldiği bilinmemektedir. Arşiv kayıtlarına göre XIV. Yüzyılda Karabük yöresinde pek çok zaviye bulunmaktadır. Fakat bunların hangisinin Halvetiyye'ye ait olduğu hakkında bilgi yoktur.

Halvetiyye Karabük yöresinde en çok görülen tarikattır. Özellikle Halvetiliğin Şa'bâniye kolunun alt kolları oldukça yaygındır. Bunda pek çok Şa'bânî büyüğünün Karabük yöresine ve çevre yörelere mensup olmasından kaynaklanmaktadır. Karabük Vilayeti dâhilinde bilinen Halvetiyyeye ait merkezlerin en eskisi Eflani ilçesine bağlı Küre-i Hadid köyüdür. Halvetiler, Candaroğlu İsmail Bey Camisi yakınındaki dergâhta faaliyet göstermişlerdir. Bu dergâhta faaliyet gösterdiği bilinen ilk kişi Şeyh Mahmud Efendi

<sup>6</sup> el-Ahzâb, 33/56.

<sup>7</sup> el-Muhammed, 47/19.

<sup>8</sup> Rûknüddin Nasuhioğlu, *Şeyh Muhammed Nasuhi, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları*, haz. Kemal Edib Kürçüoğlu, İstanbul 1996, 54-58.



(Mahmud bin Nefes)'dir. Şeyh Mahmud Efendi, Şeyh Şa'bân-ı Veli'nin halifesidir ve ondan önce vefat etmiştir. O, Şeyh Şa'bân-ı Veli'den önce de İstanbul'da yine bir Halvetî Şeyhi olan Sümbül Efendi'nin halifesiydi. Şeyh Mahmud Efendi'nin yetiştirdiği Muhyiddin Efendi ise daha sonra Şeyh Şa'bân-ı Veli'nin yerine postnişin olmuştur.

Küre-i Hadid'ten sonra Halvetiliğin Karabük yöresindeki merkezlerinden biri Safranbolu olmuştur. Bunların bilinen en eskisi ise Şeyh Murad Efendi'nin dergâhıdır. Bu dergâhın faaliyetleri onun oğlu Mehmed Efendi ve ondan sonra gelenlerle devam etmiştir.

Safranbolu'daki Halvetiliğin diğer merkezlerinden biri de Şeyh Hacı Mehmed Efendi'nin görev yaptığı Zora köyünde bulunan dergâhtır. Bu dergâhın Safranbolu'da da bir şubesi bulunmaktaydı. Zora şeyhleri kışın Safranbolu'daki dergâhta bulunurlardı.<sup>9</sup>

### 3. Şeyh Hacı Mehmed Efendi'nin Hayatı ve Silsilesi

Halvetî/Şa'bânî tarikatının Nasuhiyye kolu şeyhi olan Hacı Mehmed Efendi Zora<sup>10</sup> köyündendir.<sup>11</sup> Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Babası Şeyh Muharrem Efendi'dir. Yöre halkı tarafından kendisi Şeyh Mehmed Esad Efendi<sup>12</sup>, eski adı Zora olan Akören (Kaleköy)'de medfun olan babası da Muharrem Nihani olarak bilinmektedir.

Karabük yöresinde halk arasında anlatılan rivayete göre Şeyh Mehmed Esad Efendi ve Şeyh Muharrem Nihanî kardeş olarak bilinmektedir. Bu rivayete göre iki kardeşten küçük olan ve Zora köyüne yerleşen Şeyh Muharrem Nihani bayramın birinci günü köy halkı ile birlikte bayramlaşmak ve abisinin elini öpmek için Zopran'a gidermiş. Bayramın ikinci günü ise kardeşlerin büyüğü olan ve Zopran köyüne yerleşen Hacı Mehmed Esad Efendi köy halkıyla birlikte Zora (Akören) köyüne gidermiş. Bu gelenek iki köy arasında günümüzde de devam etmektedir.

Hüseyin Lütfi Ersoy, yazdığı kitapta bu rivayete yer vermiş<sup>13</sup>, Halim Gül de yazdığı makalede Hüseyin Lütfi Ersoy'un kitabını kaynak göstererek aynı bilgiyi vermiştir.<sup>14</sup> Oysa yörede anlatılan rivayetteki Hacı Mehmed Esad Efendi ile Muharrem Nihani'nin kardeş olduğu şeklindeki bilgi yanlıştır. Şeyh Muharrem Nihani'nin, Şeyh Hacı Mehmed Esad'ın küçük kardeşi değil babası olduğu Za'feranbolu'nun Manevi Mimarları adlı kitapta iki kaynak gösterilerek ortaya çıkarılmıştır.<sup>15</sup> Fakat Halim Gül, bu kitabın yayınlanmasından sonra makalesini düzenleyerek yayınlamasına rağmen önceki bilgileri tekrar etmiştir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Şenol Susoy, *Za'feranbolu'nun Mânevi Mimarları*, Safranbolu Belediyesi Yayınları, Karabük 2014, 24-26.

<sup>10</sup> Eskiden, Safranbolu kazasının Kızılbel nahiyesine, şimdi ise Karabük ili merkez ilçesine bağlı büyük bir köydür. Yeni adı, Akören'dir.

<sup>11</sup> Osmanzade Hüseyin Vassaf; *Sefine-i Evliya*, c. IV, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 2006, 77; Sadık Vicdani, *Tarikatler Ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, 217; Nasuhioğlu, *Şeyh Muhammed Nasuhi, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları*, 25.

<sup>12</sup> Bu tarikat ile ilgili silsileyi veren bazı eserlerde de, Şeyh Mehmed Esad Zoravî olarak geçmektedir. Mustafa Tatcı, "Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî Ve Şabâniyye", *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu 4-6 Mayıs 2012*, Kastamonu 2012, I: 58.

<sup>13</sup> Hüseyin Lütfi Ersoy, *Karabük Tarihi*, Karabük Valiliği yayını, İstanbul 2011, 210.

<sup>14</sup> Halim Gül, "Safranbolulu Halvetî-Şabânî Şeyhi Yazıköylü Mehmed Emin Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tekkesi", *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dinî Hayat*, Safranbolu Belediyesi Yay., Safranbolu 2016, 123-124.

<sup>15</sup> Susoy, *Za'feranbolu'nun Mânevi Mimarları*, 172-176, 209.

<sup>16</sup> Halim Gül, "Safranbolulu Halvetî-Şabânî Şeyhi Yazıköylü Mehmed Emin Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tekkesi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2017, VI/III, 1428.

Ayrıca Çankırı'nın Manevi Mimarları adlı Sempozyumda sunduğu tebliğde de aynı bilgileri tekrarlamıştır.<sup>17</sup>

Şeyh Hacı Mehmed Zoravî'nin babasının Şeyh Muharrem Efendi olduğu, birden çok kaynakta verilen bilgilerden ortaya çıkmaktadır. Bu kaynaklardan Sefine-i Evliya'da Şeyh Abdullah Rüşdü Efendi'nin halifeleri arasında gösterilen Şeyh Mehmed Zoravî, Şeyh Mehmed bin Muharrem olarak yazılmıştır.<sup>18</sup>

Diğer bir bilgi kaynağı ise İstanbul'daki Halvetiyye/Karabaşîyye şeyhlerinden İbrahim Hâs (ö. 1762)'in<sup>19</sup> yazdığı mektuptur. İbrahim Hâs, Safranbolu'daki Şeyh Murad<sup>20</sup> oğlu Şeyh Mehmed Efendi<sup>21</sup> ile mektuplaşmıştır. O, Şeyh Mehmed Efendi'ye 1744 tarihin- de yazdığı mektupta, "Ve o tarafda Şeyh Muharrem Efendi-zâde Şeyh el-Hâc Mehmed Efendi'ye selâmlar olunur." diye yazarak Şeyh Hacı Mehmed Zoravî'ye de selam yollamıştır. Bu bilgiden de Şeyh Hacı Mehmed Zoravî'nin babasının Şeyh Muharrem Efendi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu kaynaklardan başka, Şa'baniyye'nin kollarına mensub tarikatlerin silsilesini yazan ve bu silsilelerdeki şeyhlerin hayatlarını anlatan bazı kitap ya da makalelerden de Şeyh Hacı Mehmed Zoravî'nin babasının Şeyh Muharrem Efendi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

İlk tasavvuf eğitimini Mehmed Nasûhî Efendi'den alan Zoralı Hacı Mehmed Efendi<sup>23</sup>, dördüncü tavra kadar ondan feyz almıştır.<sup>24</sup> Şeyh Hacı Mehmed Efendi'nin Şeyh Nasuhi ile tanışması babası sebebiyle olduğu söylenebilir. Çünkü babası Muharrem Efendi ile Şeyh Nasuhi birbirlerini tanımakta belki de aynı kaynaktan beslenmekteydiler. Nitekim 1714 Yılında Kastamonu'ya sürgün edilen Üsküdar Halveti Dergâhı şeyhi Şeyh Nasuhi (ö. 1718) Kastamonu'ya gidiş ve dönüşünde konakladığı yerlerdeki muhib, yârân ve halifelerini ziyaret ederken Şeyh Muharrem'i de ziyaret etmiştir.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Halim Gül, "Çerkeşî Halifelerinden Safranbolulu Mehmet Emin Efendi", *Çankırı'nın Manevi Mimarları*, 2017, 91.

<sup>18</sup> Vassaf, *Sefine-i Evliya*, IV: 77.

<sup>19</sup> Tatçı, "Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî Ve Şabâniyye", 40.

<sup>20</sup> Şeyh Murad Efendi, Halvetiyye tarikatı Şemsiyye kolunun şeyhi olan Abdülmecid-i Sivâsî Efendi'nin halifesidir. 1701 tarihinden önce vefat etmiştir. Susoy, *Za'feranbolu'nun Mânevi Mimarları*, 201.

<sup>21</sup> Şeyh Murad'ın küçük oğludur. 1701'den kısa bir süre önce, babasının yerine Safranbolu'da şeyh olmuştur. 1759'dan sonraki bir tarihte vefat etmiştir. Susoy, *Za'feranbolu'nun Mânevi Mimarları*, 201.

<sup>22</sup> Bu çalışmalarda Şeyh Mehmed Zoravî, Mehmed veya Muhammed b. Muharrem olarak yazılmıştır. Ekrem Işın, "İbrahim Efendi (Kuşadalı)", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. IV, editörler. Nuri Akbayar, Ekrem Işın, Necdet Sakaoglu vd., Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı ortak yayını, 1994, 125; Ali Rıza Soydar, *Şeyh Mustafa Çerkeşi*, Semih Ofset, Ankara 2014, s. 34; Mahmud Esad Erkaya, "Mehmed Aydı Efendi'nin (1812-1865) Divan'ında Dînî ve Tasavvufî Kültür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2016, IX/XXXIII, 217.

<sup>23</sup> Şeyh Mehmed Nasuhi, Karabaş Veli'nin emriyle Mudurnu'ya irşad göreviyle gönderilmiş ve orada 1685 yılına kadar onbir yıl kalmıştır. Mudurnu'da Şeyh Abdullah Rüşdi'yi ve İstanbul'a dönmeden önce ise Mehmed Zoravî'yi yetiştirmiştir. Vassaf, *Sefine-i Evliya*, IV: 58.

<sup>24</sup> Nasuhioğlu, *Şeyh Muhammed Nasuhi, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları*, 25.

<sup>25</sup> Eskipazar tarafından yola çıkan Şeyh Nasûhî kâfilesi Şeyh Muharrem Efendi ve diğer kisve sahipleri ile birlikte, Pazar günü dağın zirvesindeki Hz. Bahadır Sultan'ın mezarına ulaşmıştır. Günümüzde Bahattin Gazi'nin türbesi olan bu yerde zikir ve dua yapılmıştır. Sonra Dayı Ağa'ya misafir olan kâfile o gece Şeyh Muharrem Efendi'nin meskûn olduğu mescide gitmiştir. Mustafa Tatçı, "Yeni Bilgiler Işığında Üsküdarlı Şeyh Muhammed Nasuhi (1058 - 1648 / 1130 - 1718)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/XIII, Ankara 2004, 71-72.

Hacı Mehmed Zoravî, Mehmed Nasûhî'nin vefatından sonra hilafetini Mudurnulu Abdullah Rüşdî'den tamamlamış ve Abdullah Rüşdî'nin 1728'de<sup>26</sup> ölümünden sonra şeyh olarak posta oturmuştur.<sup>27</sup>

İbrahim Has'ın yazdığı mektuptan Zoralı Hacı Mehmed Efendi'nin 1744 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Ne zaman vefat ettiği bilinmeyen Şeyh Hacı Mehmed Efendi, ölümünden sonra yaptırmış olduğu dergâhta defnolunmuştur. O'nun ezberinde bin bir hadîs-i şerîf olduğu rivayet edilmiştir.<sup>29</sup>

Şeyh Muhammed Efendi'nin tarikatındaki silsilesi ise şöyledir:

1. Pir-i tarikat Şeyh Şa'ban-ı Veli (ö. 4 Mayıs 1569)
2. Şeyh Osman Efendi
3. Şeyh Hayreddin Efendi
4. İskilipli Şeyh Abdülbaki Efendi
5. Küre-i Hadid'li Şeyh Muhyiddin Efendi
6. Şeyh Ömer Fuadi Efendi
7. Çorumlu Şeyh İsmail Kudsi Efendi
8. Şeyh Mustafa Muslihiddin Çelebi
9. Arapgirli Şeyh Karabaş Veli (Aliyyü'l-Atvel)
10. Şeyh Muhammed Nasuhi Üsküdari
11. Mudurnulu Şeyh Abdullah Rüşdî (ö. 1728)
12. Şeyh Muhammed Zoravî.<sup>30</sup>

Şeyh Mustafa Çerkeşi yazdığı mersiyede, şeyhi olan Muhammed Zoravî hakkında sunları yazmıştır:

Rehber-i seyr-i İllallâh, mürşid-i râh-ı hüdü,  
Mahzen-i sırr-ı ilâhi, ey Efendi'm kandesin.

Nice müddet kalbimin iklimine sultân idin,  
Seyr-i lillâh bağının serv-i bülendim kandesin.

Çok zamandır âteş-i firkatle canım yanmada,  
Gel maiyet kıl benimle canda cânım kandesin.

Âlem-i kevnin verâsında kurupsun haymeni,  
Sidre-i sırr-ı sıfâta Cebrâil'im kandesin.

<sup>26</sup> Rüknuddin Nasuhioğlu'na göre Abdullah Rüşdî Efendi H. 1147 / M. 1734 yılında vefat etmiştir. Nasuhioğlu, *Şeyh Muhammed Nasuhi, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları*, 25.

<sup>27</sup> Mustafa Rumi Efendi Efendi (Şeyh-Geredeli), *Divan*, haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu- Mustafa Tatçı, Ankara, 1998, IV.

<sup>28</sup> İbrahim Has; *Tasavvufi Mektuplar*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul 2005, 22.

<sup>29</sup> Vicdani, *Tarikatler ve Silsileleri*, 217-218.

<sup>30</sup> Rumi, *Divan*, IV.

Seyr-i fillâh illerinde yanıma Refref idin,  
Kâbe kavseyne mahal, Arş-ı muallâ'm kandesin.

Çün fenâ ender-fenâ sahrâsına sultân idin,  
Pes bekâ tahtında bâki padişâhım kandesin.

Çünkü ahfâdır vücudun cümle âlem halkına,  
Hamd-i lillâh Mustafâ'nın cân içinde cânısın.<sup>31</sup>

Şeyh Muhammed Efendi hakkında anlatılan menkıbelerden biri şöyledir:

Muhammed Efendi'nin halifelerinden ve daha sonra Şa'banilik kolunun ikinci piri kabul edilen Mustafa Çerkeşi önceleri başka bir mürşide bağlıydı. Çerkeşi'nin mürşidi ona, "senin kabiliyetin fazladır; sen Zoralı Mehmed Efendi'ye git" demiş. Mustafa Efendi de mevsim kış olmasına rağmen hemen yola çıkmış, fakat çok engebeli olan Cumcalı denilen yerde kar fırtınasına tutularak yolunu kaybetmişti. Manevi olarak bu durumdan haberdar olan Zoralı Mehmed Efendi hanımına, "bizim deli yolunu kaybetti, bir çorba pişir de götürelim" demiş. Hanımı ona; "bu kış ve kıyamette oraya çorba nasıl gider?" demiş. Bunun üzerine Mehmed Efendi, "öyleyse sen çorbayı pişir, burada yesin" demiş ve elini uzatarak Mustafa Efendi'yi Cumcalı'dan Zora'ya getirmiştir.<sup>32</sup>

#### 4. Hacı Mehmed Efendi'den Sonra Dergâhında Görev Yapan Kişiler

Hacı Mehmed Efendi'nin Zora'da bina ettiği dergâh uzun süre kullanılmaya devam edilmiştir. Bu dergâha Osmanlı yönetimi tarafından fukaraya yiyecek ihtiyacı için Bolu mukataasından otuz, tekkedeki zakirlere onbeş, müezzin olanlara onbeş olmak üzere toplam günlük altmış akçe yardım yapılmıştır. Hacı Mehmed Efendi'nin torunlarından Şeyh Muhammed Hamdi ibn-i Şeyh el-Hac Mustafa zamanında, 1832 yılında dergâh bir yangın geçirmiş ve beratları yanmıştır.<sup>33</sup> Dergâhın girişindeki kitabeden dergâhın tamir gördüğü anlaşılabilir olup bu tamir yangından sonra olmalıdır. Kitabede şöyle yazmaktadır:

"Hangâh-ı Zarûrevi bir rik'a-i ehl-i yakîn  
Nûr-ı tevhîd idüp ravzasını huld-i berîn  
Halvetî râhına bir şeyh-i mücerret bu velî  
Eyledi pür tevîz bu makâmı tezyin  
Oldu sâhib-i himmetle bu dergâh tamir  
Hücre-i halvetini kıldı bu hizmetle râsîn."

Zora Dergâhı'nın bir şubesi de Safranbolu'da idi. Zora'da post-nişîn olanlar kışın Safranbolu'da görevlerini yaparlardı. Zora dergâhı şeyhlerine müntesib olanlar Zora

<sup>31</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Hazret-i Şaban-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*, İstanbul 1993, 74

<sup>32</sup> Oğuz, *Hazret-i Şaban-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*, 104.

<sup>33</sup> *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (B.O.A.)*, C.EV., 330/16799.

Dergâhı'na gelirler, erbaîn çıkarırlardı. Bu dergâhta Hacı Mehmed Efendi'den sonra onun sülalesinden olan görev yapan şeyhler şu kişilerdir:

Zoralı Şeyh Hacı Mehmed Efendi'nin oğlu Şeyh Ahmed Feyzullâh Efendi, onun oğlu Şeyh Mustafa Efendi, onun oğlu Şeyh Muhammed Hamdi Efendi, onun oğlu Şeyh Şa'ban Efendi, onun biraderi Şeyh Gazi Mustafa Efendi.<sup>34</sup> Bu zâtın vefatından sonra onun en kıdemli müridi Hüseyin Efendi'nin oğlu olan ulemâdan Hüsnü Efendi'ye şeyhlik verilmiştir. Hüsnü Efendi, va'z ve nasihatla irşada gayret etmiştir.<sup>35</sup>

Şeyh Mehmed Zoravî'nin ölümünden sonra Zoravî dergâhında oğlu Şeyh Ahmed Feyzullah Efendi görev yapmıştır. 1785 (H. 1200) tarihli bir belge, Safranbolu'daki tekkenin şeyhi olan Seyyid Feyzullah'ın vefatı üzerine kardeşleri olan Seyyid Mehmed ve Seyyid Mustafa'nın ortak görevli oldukları tekkenin meşihat görevi sebebiyle Bolu Mukâtaasından devlet tarafından tekkeye tahsis edilen bağ hissesinin kendilerinin tasarrufuna verilmesiyle ilgilidir. Bu belgede adı geçen tekke Muhammed Zoravî'nin tekkesi, Seyyid Feyzullah da Zoravî'nin oğlu Ahmed Feyzullah olmalıdır.<sup>36</sup>

Muhammed Zoravî'nin soyundan olup tarihi belgelerde en çok adı geçen kişi, onun torunu Şeyh Hacı Mehmed Hamdi Efendi'dir. Bu belgelerden Kastamonu Jurnal defterine göre (24 Receb 1253) 24 Ekim 1837 tarihinde Eş-Şeyh El-Hac Muhammed Hamdi Efendi maiyetindeki 15 dervişan fukarası ile ziyaret sevabı almak maksadıyla Kastamonu'daki Şeyh Şa'ban-ı Veli dergâhında misafir olmuşlardır.<sup>37</sup>

Mehmed Hamdi Efendi (H. 1256) 1840 tarihli Zora divanı temettuat defterinde de, "uzun boylu, aksakallı Mustafa oğlu Eş-Şeyh Mehmed Efendi" şeklinde geçmektedir. Gelirlerine esas olan mülkü ise şunlardı: 60 dönüm mezru' tarla, 30 dönüm gayri mezru' tarla, 1 dönüm bağ, 3 merkeb, 1 beygir, 3 sağmal inek, 2 buzağı, 2 çift camuş öküzü, 12 koyun, 28 keçi, 6 kuzu, 10 oğlak. Ayrıca bu defterde "Divan-ı mezbur şeyhi olmağla tekâlîf alınmazmı" denilmesinden vergiden muaf olduğu anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

H. 1260 (M. 1844) tarihli temettuat defterinde ise Şeyh Mehmed Efendi'nin Zora tekkesi postnişini olduğu, hangâhda ayende ve ravende (gelen geçen) dervişlerin doyurulduğu, oşür ve verginin alınmadığı, hazinece aylık 50 guruş yardım yapıldığı fakat bu miktarın yeterli olmadığı belirtilmektedir. Şeyh Mehmed Efendi'nin malvarlığı ise 60 dönüm mezru' tarla, 4 dönüm bağ, 0,5 dönüm bağçe, 2 sağmal inek, 3 kısır inek, 1 düve, 3 koyun, 1 sağman manda, 4 manda öküzü, 5 sağman koyun, 6 erkek koyun, 5 erkek keçi, 10 kuzu, 8 oğlak, 2 katır, 1 merkeb, 1 ester olup tahmini yıllık geliri 873,5 guruştur.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Mustafa Çerkeşi'nin türbesindeki yakın zamanlarda hazırlanmış silsileyi gösteren bir levhada Şeyh Mustafa Arif Efendi yazmaktadır. 15 Cemaziyelahir 1295 / 16 Haziran 1878 tarihli şerhiye sicili kaydında ise Mehmed Fehmi Efendi yazmakta olup biraderi Şeyh Şaban Efendi'nin, rızasıyla ferağat etmesinden sonra tekkeye şeyh olarak atandığı belirtilmektedir. Hamza Yıldız, *2142 Numaralı Safranbolu Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Karabük: 2017, 111.

<sup>35</sup> Vicdani, *Tarikatler Ve Silsileleri*, s. 217-218. Şeyh Feyzullah, Şeyh Hamdi, Şeyh Şaban, Şeyh Mustafa Arif, Şeyh Hüsnü, Muhammed İhsan Oğuz tarafından Zoravî'nin halifeleri arasında gösterilmektedir. Fakat bunlar, Zoravî'nin neslinden olup onun dergâhında görev yapan kişilerdir. Oğuz, *Hazret-i Şaban-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*, 73.

<sup>36</sup> B.O.A., C.EV., 507/25603.

<sup>37</sup> *Kastamonu Jurnal defteri (1252-1253)*, haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu - İ. Hakkı Aksoyak, N. Fazıl Duru, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1998, 334.

<sup>38</sup> BOA., ML.VRD.TMT, 4242.

<sup>39</sup> BOA., ML.VRD.TMT, 4245.

Bu bilgilerden Mustafa oğlu Şeyh Mehmed Hamdi Efendi'nin 1832'de dergâhın şeyhi olarak görev yaptığı anlaşılakta fakat öncesi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 2142 numaralı Safranbolu Şer'iyye Sicili'nden anlaşıldığına göre Şeyh Mehmed Hamdi Efendi 15 Cemaziyelevvel 1295 (16 Haziran 1878) tarihinden az önce vefat etmiştir. Onun vefatıyla boşalan şeyhlik makamına, oğlu Şa'bân Efendi'nin el çekmesi ile Mehmed Hamdi Efendi'nin diğer oğlu Mustafa Fehmi Efendi geçmiştir.<sup>40</sup>

### 5. Halifeleri

Şeyh Mehmed Zoravî'nin en önemli halifesi Çerkeşi Mustafa Efendi (ö. 1229/1814)'dir. Şeyh Mustafa Çerkeşi'den Nasûhiyye'nin Çerkeşiyye kolu doğmuştur. Çerkeşiyye kolu şeyhleri Osmanlı Devleti'nde XIX ve XX. yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey ve Şeyhülislâm Mehmed Sâdeddin Efendi ile devrin tanınmış âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi ve kelâmcı Abdüllatif Harpûtî gibi âlimler onun tarikatına intisap etmişlerdir. Çerkeşiyye'den Geredeli Halil Efendi (1786-1843)'ye nisbet edilen Halîliyye ile Beypazarlı Ali Efendi'nin halifesi Kuşadalı İbrâhim Efendi (ö. 1262/1846)'ye nisbet edilen İbrâhimîyye (Kuşadaviyye) kolları doğmuştur.<sup>41</sup>

Şeyh Mehmed Zoravî'nin diğer halifeleri ise şunlardır:

Şeyh Mustafa Efendi (Zoralı), Şeyh Yûsuf Efendi (Tokatlı), Şeyh Muhammed Efendi (Çerkeşli), Şeyh Hasan Efendi (Kürelî), Şeyh Ali Efendi (Zoralı), Şeyh Ali Efendi (Çorumlu), Şeyh Ahmed Efendi (Kastamonulu), Şeyh Ali Efendi (Taşköprülü), Şeyh Hasan Efendi (Kastamonulu), Şeyh Hüseyin Efendi (Kastamonulu), Şeyh Seyyid Osmân Efendi (Kastamonulu), Şeyh Hasan Efendi es-Simavi, Şeyh Hasan b. Ali, Şeyh el-Hac Ahmed Efendi, Şeyh Hüseyin Efendi, Şeyh Halil Rükui Efendi, Şeyh Ahmed Halife, Şeyh Mustafa Efendi,<sup>42</sup>

### SONUÇ

Karabük ve çevresinde tasavvuf tarihimizde önemli yeri olan mutasavvıflar yetişmiştir. Şeyh Hacı Mehmed Zoravî, bu mutasavvıflardan biridir. Zoravî, Halvetiyye tarikatının Şa'baniyye kolunun alt kolu olan Nasuhiyye tarikatı şeyhidir. Şeyh Mehmed Zoravî'nin ne zaman doğup vefat ettiği bilinmemektedir. Şeyh İbrahim Has'ın yazdığı bir mektuptan Şeyh Mehmed Zoravî'nin 1744 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Zoravî'nin mensub olduğu Halvetîlik tarikatının Karabük yöresine ne zaman geldiği bilinmemektedir. Karabük çevresindeki bilinen ilk Halvetiyye merkezleri Eflani ilçesinin Küre-i Hadid köyündeki dergâh ile Safranbolu'daki Şeyh Murad Efendi Dergâhı'dır.

Şeyh Mehmed Zoravî'nin babası Şeyh Muharrem Efendi'dir. Yöredeki rivayette Şeyh Muharrem Efendi, Şeyh Mehmed Zoravî'nin küçük kardeşi olarak anlatılmaktadır. Bazı yayınlarda Mehmed Zoravî'ye değinilirken Karabük yöresinde yanlış olarak anlatılan sözlü bilgiler herhangi bir tenkide tabi tutulmadan ve ilgili kaynak eserlere başvurulmadan aynen aktarılmıştır. Oysaki Halvetî büyükleriyle ilgili bazı kitap ve akademik çalışmalardan Şeyh Muharrem Efendi'nin Mehmed Zoravî'nin babası olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca

<sup>40</sup> Yıldız, *2142 Numaralı Safranbolu Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, 101.

<sup>41</sup> Kerim Kara, "Mehmed Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII: 502; Azamat, "Çerkeşi Mustafa Efendi", 273.

<sup>42</sup> Vassaf, *Sefine-i Evliya*, IV: 77-78.

Şeyh Muharrem Efendi'nin, Mehmed Zoravî'nin ilk şeyhi Mehmed Nasuhî ile eski bir tanışıklığının olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Mehmed Zoravî, ilk tasavvufî eğitimini Mehmed Nasuhî'den almıştır. Mehmed Nasuhî'nin 1718 yılında ölümünden sonra yarım kalan tasavvufî eğitimini Şeyh Abdullah Rüşdî'den alarak tamamlamıştır. Şeyh Abdullah Rüşdî'nin 1728 ya da 1734 yılında vefat etmesinden sonra ise onun en büyük halifesi olan Mehmed Zoravî şeyh olmuştur. O, Zora köyünde büyük bir hangâh yaptırmıştır. Bu hangâhın bir şubesi de Safranbolu'da bulunmaktaydı. Zora dergâhına Osmanlı yönetimince çeşitli ödenekler ayrılmıştır. Şeyh Mehmed Zoravî'nin vefatından sonra bu dergâhta Zoravî'nin oğlu Ahmed Feyzullah Efendi, ondan sonra da Zoravî'nin neslinden olan kişiler şeyhlik yapmışlardır.

Şeyh Mehmed Zoravî'nin herhangi bir eserine rastlanılmamıştır. Onun eseri, yetiştirdiği talebeleri ve muhitini manevî olarak aydınlatan dergâhı olmuştur. O, birçok halife yetiştirmiştir. Yetiştirdiği halifelerin en önemlisi Şeyh Mustafa Çerkeşi'dir. Mustafa Çerkeşi, kendisine isnad edilen Şa'bâniyye'nin Çerkeşiyye kolunun kurucusudur. Çerkeşiyye'den de Halîliyye ve Kuşadaviyye (İbrahimiyye) kolları ortaya çıkmıştır. Çerkeşiyye, Osmanlı tasavvuf ve kültür hayatında etkili olmuştur. Bazı şeyhülislam ve âlimler Çerkeşiyye/Halîliyye tarikatına intisab etmişlerdir. Çerkeşiyye'den Kuşadalı İbrahim Efendi, Beypazarlı Ali Efendi, Gerdeli Halil Efendi ve Ömer Fuadî-i Sâni gibi önemli mutasavvıflar yetişmiştir. Ayrıca Mustafa Çerkeşi'nin neslinden Çerkeşîler âlim zümresi ortaya çıkmıştır.

Şeyh Mehmed Zoravî, mensup olduğu tarikat silsilesinde önemli mutasavvıfların yetişmesine vesile olduğu gibi kurduğu dergâhın Karabük-Safranbolu çevresinin tasavvuf hayatında önemli rol oynamasına rağmen, tasavvuf tarihimizde az bilinen fakat önemli bir yere sahip olan bir mutasavvıftır. Buna rağmen Şeyh Mehmed Zoravî hakkında birkaç kitapta bir ya da birkaç cümlelik bilgiden başka hiçbir bilgi verilmemiştir. Bununla birlikte onun hakkında herhangi bir araştırma da yapılmamıştır.

Hem ülkemiz hem de Karabük yöresi tasavvuf hayatında derin bir iz bırakmış olan Şeyh Mehmed Zoravî hakkında tasavvuf ve tasavvuf tarihi ile ilgili eserler ve arşiv belgeleri daha detaylı incelenerek daha kapsamlı araştırmaların yapılması tasavvuf kültürü açısından önem arz etmektedir. Bundan dolayı yaptığımız bu çalışma ile hem Karabük ve çevresi tasavvuf tarihinin hem de Nasuhiyye tarikatı ve alt kolları hakkındaki bilgilerin biraz daha aydınlatılmasına katkıda bulunacağı ümit edilmiştir.

#### KAYNAKÇA

BOA., C.EV., 330/16799.

B.O.A., C.EV., 507/25603.

BOA., ML.VRD.TMT, 4242.

BOA., ML.VRD.TMT, 4245.

Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, (1999):

Bahadıroğlu, Mustafa. "İbrâhim Zâhid-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21, (2000): 535-563.

Erkaya, Mahmud Esad. "Mehmed Aydî Efendi'nin (1812-1865) Divan'ında Dînî ve Tasavvufî Kültür". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* IX/XXXXIII, (2016): 215-226.

Ersoy, Hüseyin Lütfi. *Karabük Tarihi*. İstanbul: Karabük Valiliği Yayınları, 2011.

Gül, Halim. "Safranbolulu Halvetî-Şabânî Şeyhi Yazıköylü Mehmed Emin Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tekkesi". *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dinî Hayat*. Safranbolu: Safranbolu Belediyesi Yayınları, 2016.

Gül, Halim. "Safranbolulu Halvetî-Şabânî Şeyhi Yazıköylü Mehmed Emin Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tekkesi". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi VI/III*, (2017): 1426-1443.

Gül, Halim. "Çerkeşi Halifelerinden Safranbolulu Mehmet Emin Efendi". *Çankırı: Çankırı'nın Manevi Mimarları 2017*.

Işın, Ekrem. "İbrahim Efendi (Kuşadalı)". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Ed. Nuri Akbayar, Ekrem Işın, Necdet Sakaoglu vd., Ankara: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994.

İbrahim Has. *Tasavvufî Mektuplar*. haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: 2005.

Kara, Kerim. "Mehmed Nasuhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi XXVIII*, (2003): 500-502.

Azamat, Nihat. "Çerkeşi Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi VIII*, (1993): 272-275.

*Kastamonu Jurnal defteri (1252-1253)*. haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-İ. Hakkı Aksoyak, N. Fazıl Duru. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1998.

Mustafa Rumi Efendi Efendi (Şeyh-Geredeli). *Divan*, haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu- Mustafa Tatçı. Ankara: 1998.

Nasuhioğlu, Rüküddin. *Şeyh Muhammed Nasuhi, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları*. Haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: 1996.

Oğuz, Muhammed İhsan; *Hazret-i Şa'ban-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*, İstanbul: 1993.

Sarıkaya, Fatih. "Halvetiyye Tarikatının Kurucusu Meselesine Dair Yeni Bir Değerlendirme ve Revak Sultan". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi VI/III*, (2017): 2078-2095.

Soydar, Ali Rıza. *Şeyh Mustafa Çerkeşi*. Ankara: Semih Ofset, 2014.

Susoy, Şenol. "Karabük Kültür Hayatının Ünlüleri". *Karabük*. İstanbul: 2015.

Susoy, Şenol. *Za'feranbolu'nun Mânevî Mimarları*. Karabük: Safranbolu Belediyesi Yayınları, 2014.

Tatçı, Mustafa. "Hazret-i Pîr Şeyh Şa'bân-ı Velî Ve Şa'bâniyye". *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, 4-6 Mayıs 2012, Kastamonu: 2012.

Tatçı, Mustafa. "Yeni Bilgiler Işığında Üsküdarlı Şeyh Muhammed Nasuhi (1058-1648/1130-1718)". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 5/XIII*, (2004): 155-187.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XV*, (1997): 393-395.

Vicdani, Sadık. *Tarikatler Ve Silsileleri*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefine-i Evliya*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: 2006.

Yıldız, Hamza. *2142 Numaralı Safranbolu Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi). Karabük: 2017.



**EKLER**



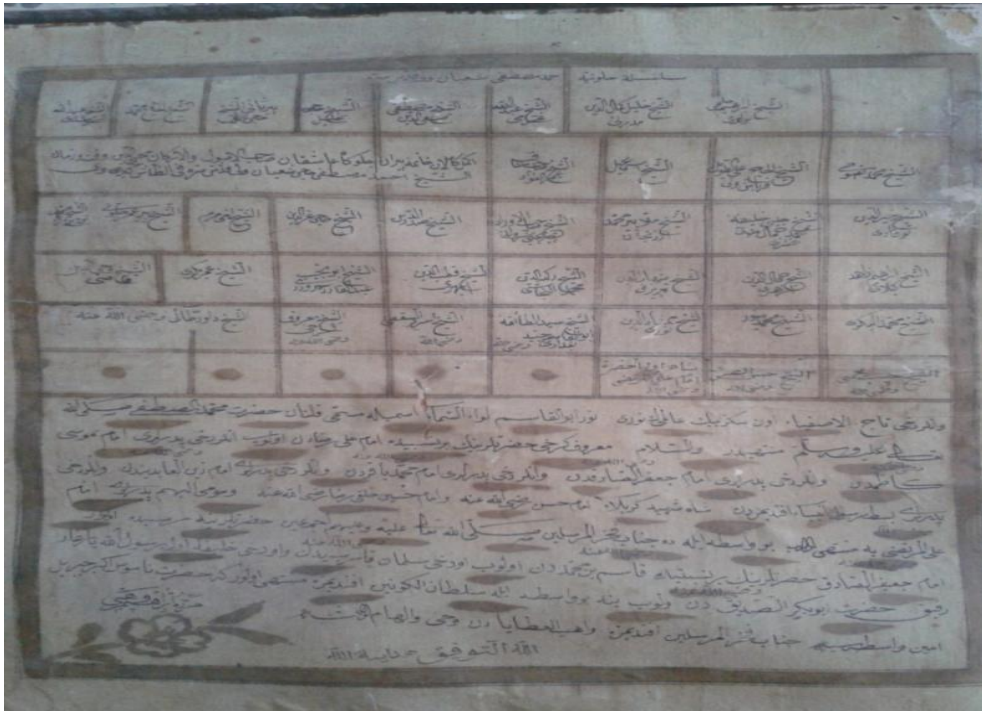
*Şeyh Hacı Mehmed Zoravî'nin Sobran köyündeki türbesi*



*Zora Dergâhı*



Zora Dergâhı kitabesi



Mehmed Zoravi'nin silsilesini gösteren Zora dergâhında bulunan metal bir levha

## Basical of Religious and Moral Principles to be Followed in Family Child Education

Hüseyin DOĞAN\*

### Abstract

The family is the most important institution and the cornerstone. In the family, the child's physical, mental, psychological and social development, parents attitudes and behaviors are closely linked. Models in the family, the child's future significantly determines how a human would. Personality, attitudes and behaviors of people with other individuals that separates covers all the physical and mental properties. Dentification models, corrupt, unstable, unhealthy personality structure in the case of negative behavior is likely to be the possibility of increasing the reflection characteristics of the child. Communication with the child because the parents in the family, not just the individuals that make up the family, effect the society in which we live.

In this study, the smallest building block of society that make up the family the parents in educating their children about moral values or the number of children they want to bring, what should follow the method and approach to the center of matter based on examples of incident will be evaluated by looking at the religion evidence point of view.

**Keywords:** Religious, Parents, Children, Education, Behavior.

## Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler<sup>1</sup>

Hüseyin DOĞAN

### Öz

Aile toplumun en önemli kurumu ve yapıtaşısıdır. Hiç kuşkusuz aile içinde çocuğun fizikî, ruhî, psikolojik ve sosyolojik gelişimi, ebeveynlerin tutum ve davranışları ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü

---

\* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.  
Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com **ORCID** 0000-0002-3509-5340

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 25 April / Nisan 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 298-311.

**Suggested ISNAD Citation:** Hüseyin Doğan, "Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Temmuz-July 2020), 298-311.

[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

<sup>1</sup> Bu makale, **Hakeder** tarafından 26-27 Nisan 2013 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Çocuk ve Mahremiyetler Sempozyumu'nda sunulan "Aile İçi Çocuk Eğitiminde Ebeveynlerin Çocuklarına Yönelik Tutum ve Davranışları (Kur'ân Nokta-i Nazarından Metodik Bir Bakış)" isimli tebliğin genişletilmiş şekli olup, aynı zamanda 18-20 Nisan 2014 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığınca Erzurum'da gerçekleştirilen Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz konulu Sempozyumda, Doç. Dr. Sıddık Korkmaz tarafından sunumu yapılan "Temel Eğitim Döneminde Din Eğitim ve Öğretiminin Sorunları –Çok Kültürlü Dünyada Dindar

aile içi rol modeller, çocuğun ileride nasıl bir insan olacağını (karakter) önemli ölçüde belirlemektedir. Kişilik, insanı diğer bireylerden ayıran tutum ve davranışlarını içeren tüm fizikî ve ruhî özellikleri kapsamaktadır. Ailedeki rol modellerin bozuk, kararsız ve sağlıklı kişilik yapısına sahip olması durumunda, olumsuz davranış özelliklerinin çocuğa yansıma olasılığı da o denli artmaktadır. Aile içinde ebeveynlerin çocukla olan iletişimi, sadece aileyi oluşturan bireyleri değil, içinde yaşadığımız toplumu da yakından etkilemektedir.

Bu makalede, toplumun en küçük yapı taşı olan ailede, ebeveynlerin çocuklarını yetiştirme veya çocuklarına kazandırmak istedikleri birtakım ahlâkî değerler konusunda, nasıl bir yöntem ve yaklaşım tarzı izlemeleri gerektiği hususu merkeze alınarak, hâdiseye dinî naslar açısından bakılarak örnekler üzerinden değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Anne-Baba, Çocuk, Eğitim, Davranış.

## GİRİŞ

Aile kavramı, temelde bir kurumun adıdır. Çünkü aile, ünsiyet, kan bağı ya da daha genel bir deyişle akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlı olan, aralarında toplumca belirlenmiş ve tayin edilmiş değişik hak ve ödevlere sahip olan bireylerin bir araya gelecek teşekkül ettirmiş oldukları bir yapılanmayı ifade etmektedir.<sup>2</sup> Özellikle de eğitim sözü konusu olduğunda ailenin değişik tarifleri yapılmıştır: Aile, "anne-baba veya çocuklar ile aynı tarafların kan bağlarından meydana gelen ekonomik ve toplumsal bir birliktir."<sup>3</sup> Başka bir tarifte ise şöyle denmektedir: "İçinde insan türünün belli bir biçimde üretildiği ve topluma hazırlanma sürecinin belli bir ölçüde ilk ve etkili biçimde gerçekleştirildiği alandır. Hatta aile, eşler ve anne-babayla çocuklar ve diğer yakınlar arasında belli bir ölçüde içten, sıcak ve güven verici ilişkilerin tesis edildiği, toplumsal ve ekonomik etkinliklerin az ya da çok belli bir ölçüde yer aldığı toplumsal bir kurumdur."<sup>4</sup>

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sinde de aileye bakış son derece kutsaldır:

"Aile, toplumun, doğal ve temel unsurudur, toplum ve devlet tarafından korunur."<sup>5</sup> Buna göre geniş anlamda aile kavramı, aynı soy ve türe sahip ya da birbirlerine evlilik ve kan bağı ile bağlı bulunan kişilerin tümünü içine almaktadır. Daha özel ve dar anlamda ise, bir erkek ve kadın veya onlardan türeyen çocuklardan müteşekkil toplumun en küçük yapı birimidir.<sup>6</sup>

Aile, içinde bulunduğu sosyal-toplumsal organizasyonun en küçük yapı taşıdır. Diğer bir söylemle aile, toplumun çekirdeği durumundadır.<sup>7</sup> Bu açıdan aile, en az evli iki yetişkin insan ile çocuklardan meydana gelen kurumsallaşmış bir yapıyı simgeleyen biyolojik gruptur. Çünkü aile, en asgari işlevleri ve cinsel ilişkileri içine alarak nefisî ve duygusal ihtiyaçların meşru yollardan tatmin edilerek, kontrollü bir üreme sayesinde

*Nesil Yetiştirmenin Zorlukları-* isimli tebliğinin tarafımızca yapılan "Müzakeresi" esas alınarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Ümran Demir-Gül Karacan Ertem, "Aile ve Çocuk Etkileşimi", *I. Uluslararası Aile Hizmetleri Sempozyumu*, (Ankara: 09-11 Mayıs 2001), 465.

<sup>3</sup> Thomas Gordon, *Etkili Ana-Baba Eğitimi -Aile İletişim Dili-*, trc. Emel Aksay, (İstanbul: ts.), 45-46.

<sup>4</sup> Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 1983), 18.

<sup>5</sup> Bkz. <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf> (Erişim: 25/01/2018).

<sup>6</sup> Ümmühan Yamanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, (Lisans Bitirme Tezi, Newport International University Davranış Bilimleri Anabilim Dalı, 2009), 6.

<sup>7</sup> Yamanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 6.

de çocuklar için sosyo-kültürel bir ortamın hazırlanmasını sağlamaktadır.<sup>8</sup> İnsanoğlu kendi neslini, mükemmel bir biçimde ancak evlilik yoluyla yani aile sayesinde sürdürebilmekte ve koruyabilmektedir. Ailenin en önemli işlevi, doğacak çocuklar sayesinde insan neslinin devam ettirmek ve korumaktır.<sup>9</sup>

Bununla birlikte, yukarıdaki tarif ve yaklaşımlar bağlamında ailenin fonksiyon ve görevlerine şu dört noktadan bakmak mümkündür:

a. Aile, her şeyden önce eşlerin nefsi, duygusal ve cinsel gereksinimlerinin meşru (yasal) kanallardan karşılandığı bir birlikteliktir.

b. Aile, ortak amacı, menfaat ve çıkarları, gelenek ve görenekleri, inançları, kabulleri ve kuralları olan bir insan kümesidir.

c. Aile, çocukların üretilip beslendiği, bakımlarının yapıldığı, eğitildiği ve sonrasında içinde yaşadığı topluma kazandırıldığı müşfik ve ahlâkî bir ortamdır.

d. Aile, toplumsal-sosyal organizasyonun ya da mevcut otorite ve gücün kendisi üzerine inşâ edildiği çekirdek bir halkadır. Bu itibarla aileyi oluşturan bireylerin sağlıklı, huzurlu ve güvende olması, aynı şekilde toplumun da sağlıklı, huzurlu ve emniyetli olmasını temin etmektedir.<sup>10</sup>

### 1. Çocuk Eğitiminde Ailenin Önemi

Psiko-sosyal bir varlık olan insanın eğitimi, gerçekte aile içinde başlamaktadır. Kabul edildiği üzere eğitimin en iyi ve en sağlıklı gerçekleştiği ortam, hiç kuşkusuz aile ortamıdır. Çocuk, eğitim yoluyla aslında ilk dinî ve ahlâkî bilgiyi de, yine aile ortamında almaktadır. Bu açıdan ebeveynlerin aile içi ilişki, iletişim, hukuk ve uygulamaları çok büyük önem taşımaktadır.<sup>11</sup>

Çocuğun eğitiminde ebeveynlerin kendi çocuklarına yönelik fizyolojik bakım ve destekleri kadar, çocuğun onlardan alacağı veya göreceği ruhsal ve psikolojik destek de en az ilki kadar kıymetli ve değerlidir.<sup>12</sup> Dolayısıyla aile içi eğitimde yetiştirilecek ve sonradan da topluma ve insanlığa kazandırılacak olan çocuğun, ruhî ve psikolojik açıdan doyuma eriştirilmesi çok büyük önem arz etmektedir. Aile içi eğitimde, bebeklik ya da ilk çocukluk devresi dediğimiz dönemde çocuğun "sevgi", "ilgi" ve "şefkat" gibi duyguları hissetmesi ve ebeveynlerin de bu doğrultuda çaba sergilemesi öncelikli olmalıdır.<sup>13</sup> Çocuğun ilerleyen dönemlerinde ise, "sevgi", "ilgi" ve "şefkat" gibi temel duygu yoğunluğunun yanında, onu disipline etme ve özgürlüğünü sağlama gereği de ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup> Çocuk eğitiminde ailenin önem ve değeri, sadece onun maddî ve fizyolojik gereksinimlerini karşılamakla sınırlı değildir. Zira çocuğun, aile ortamında ebeveynlerinden devşireceği, yani örnek alacağı "sevgi", "ilgi", "şefkat" ve "merhameti", başka alan ve ortamlardan tedarik edebilmesi hiçbir biçimde mümkün değildir. Pedagogların da ifade ettiği biçimiyle, çocuğun küçüklüğünde aile içinde edineceği "anne sevgisi ve şefkati" gerçekten de çok önemlidir ve çocuğun bu sevgiyi başka kaynaklardan sağlaması neredeyse olanaksızdır.<sup>15</sup> Bu bakım-

<sup>8</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, (İstanbul: Özgür Yay., 2002), 125.

<sup>9</sup> Gordon, *Etkili Ana-Baba Eğitimi*, 64.

<sup>10</sup> Demir-Ertem, "Aile ve Çocuk Etkileşimi", 470; Ymanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 6-7.

<sup>11</sup> Ymanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 8.

<sup>12</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985), 142; Ymanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 11.

<sup>13</sup> Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 129; Ymanoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 12.

<sup>14</sup> Kurtman Ersanlı, *Davranışlarımız -Gelişim ve Öğrenme-*, (Samsun: Eser Ofset-Matbaacılık, 2005), 209-213.

<sup>15</sup> Ersanlı, *Davranışlarımız*, 214-216.

dan anne sevgisi, ilgisi ve şefkatinden uzak ve mahrum kalan çocuk maddî, bedenî ve fizyolojik temel gereksinimleri karşılanmış olsa bile dokunma, hissetme ve sevme duyguları yeterince tatmin edilemediğinden ötürü kendisinde ruhsal ve psikolojik davranış bozuklukları ortaya çıkabilmektedir.<sup>16</sup>

Psikolojik ve sosyolojik uyum üzerine yapılan araştırma ve incelemeler, aile ortamının özellikle de ebeveynlerin çocukları üzerindeki etkisinin çok büyük olduğunu göstermiştir.<sup>17</sup> Çünkü ailede, ebeveynlerin ve diğer paydaşların çocukla olan ilgisi, yakınlığı, teması ve şefkati; çocuğa yönelik tutum ve bakış açıları onun aile içindeki yer ve konumunu tayin etmede önemli bir kıstastır.<sup>18</sup> Bu bakımdan aile içinde taraflarca çocuğa karşı alınan tavır ve yaklaşım, çocukluk döneminin ilk yıllarının inşâsında ve temel dinamiklerinin oluşturulmasında hiç de yadsınamayacak önem ve değere haizdir. Zira çocuk, okul öncesi çocukluk evresinde yavaş yavaş toplumsallaşmanın da vereceği etki ile “sosyal bir birey” olma yolunda hızla ilerlerken aynı zamanda “özdeşim” veya “duygudaşlık” kurabileceği ve örnek alabileceği bir modele ihtiyaç duymaktadır.<sup>19</sup> Çocuğun gelecekte sahip olacağı kişilik ve karakterinin teşekkülünde birincil derecede önemli olan model alma ya da özdeşim kurma anlayışı, ailede tutum ve davranışlarıyla öne çıkan belli bir karakter üzerinden gerçekleşmekte iken, bu karakter, okul evresinde öğretmeni olmaktadır.<sup>20</sup> Aile içinde çocuk nazarında örnek alınan ana karakter ise, hiç kuşkusuz ebeveynlerdir. Bazı çocuklarca, ailenin diğer paydaşları olan hala, teyze, dayı, amca, abla ve ağabey gibi yakın akrabalar model ve özdeş kabul edilse bile bunlar, ebeveynle özdeşim kurma veya onları model almadaki etkinlik ve belirleyiciliklerini gölgeleyememektedir. Söz konusu bu paydaşlardan herhangi birisinin tutum ve davranışlarının olumsuz ve tutarsız olması durumunda, bu etkileşim çocuk açısından telafi edilemez olumsuz sonuçlara neden olabilmektedir.<sup>21</sup>

Aile, toplumun en küçük birimi olmakla beraber temelde toplumu en fazla etkileyen bir kurumdur. Buna göre ailenin temel işlev ve görevlerinden birisi de, aile içinde herkesin etkili ve verimli bir şekilde sorumluluk ve görevlerini yerine getirmiş olmalarıdır. Aile içi iletişim, bu sorumluluk ve ihtiyaçların en önde gelenidir. Çünkü her aile içinde fertler arasında iletişim farklı farklı tezahür edebilmektedir. Ancak ailedeki çocuk eğitiminde, her ne kadar aileyi oluşturan bireyler arasında iletişim ve bağlantı farklı olsa da, ihmal edilmemesi gereken en önemli unsur, aileyi meydana getiren paydaşların kendileri arasındaki ilişki ve iletişimin güçlü olmasıdır. İşte bu noktada, öncelikle ebeveynlerin arasındaki ilişki ve iletişimin çok muhkem, dayanıklı ve sağlıklı olması gerekir. Ebeveynler, ihtiyaç ve sorumlulukları bağlamında birbirleriyle ne kadar samimi, içten, net ve sağlıklı iletişim sağlarsa, çocuklar da aynı oranda gelişimlerini güçlü ve sağlıklı olarak sürdürebileceklerdir.<sup>22</sup> Bu sebeple aile, yaşayan bir organizmaya benzemektedir. Bütün yapı ve organizmalarda olduğu gibi aile içindeki bireyler arasındaki iletişim sorunlu ve uyumsuz olursa, bu iletişim ve uyumun odağındaki çocuklar, bu durumdan olumsuz şekilde

<sup>16</sup> Yamaoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 14.

<sup>17</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1987), 59, 138.

<sup>18</sup> Yamaoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 10.

<sup>19</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 68; Yamaoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 10-11.

<sup>20</sup> Hüseyin Peker, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, (Samsun: Aksî Seda Matbaası, 1998), 29-33.

<sup>21</sup> Yamaoğlu, *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*, 12.

<sup>22</sup> Peker, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, 165-179.

etkilenmektedirler. Çünkü aile içinde, belki de hiç farkına varmadığımız uygulamalı eğitim yoluyla iç ilişkilerimiz, karakterimiz, kısacası huy ve mizacımız dış dünyaya aksetmektedir. Ebeveynlerin yaşı, sağlık durumları, birbirleriyle olan ilişkisi, sevgi ve bağlılıkları (sadakət), doğum ve doğum sonrası ilgi ve şefkat, aile içi iletişimi ve çocuğun dış dünyaya olan bakışını önemli ölçüde belirleyen ana etmenlerdir. Çünkü çocuk, aile içinde özdeş kabul ettiği ve model aldığı paydaşların tavır ve davranışlarını gözlemleyerek taklit etmekte ve içselleştirmektedir.<sup>23</sup>

Bu nedenle aile içi iletişim ve diyalog, sadece "konuşma" değildir. İletişim ve diyalog aynı zamanda, ne konuşacağımızı ve ne söyleyeceğimizi bilmek, neyin iyi ve neyin doğru; neyin kötü ve neyin de yanlış olduğuna karar verebilmek ve fikir yürütebilmektir. Olayları basite indirgeyerek onların sunumunu yapabilmek, dikkati yoğunlaştırıp karşıdakini etkileyebilmek ve karşımızdaki kişiden gelecek mesaj ve düşünceleri kontrol edebilmektir. Bilindiği üzere aile içi eğitimin en önemli noktalarından birisi de, karşıdakiyle "duygudaşlık" bağı kurmaktır. "Empati" diye de isimlendirilen "duygudaşlık" algısı<sup>24</sup>, gerçekte kendimizi karşımızdaki kişinin yerine koyabilmek, onu anlayabilmek demektir.<sup>25</sup> Bu nedenle "duygudaşlık", ikili insan ilişkilerinin temelini oluşturan bir beceriyi simgelemektedir. Çünkü ancak bu duygu ve his sayesinde, başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamaya çalışır ve tutum ve davranışlarımızı onların ruhsal ve psikolojik durumuna göre ayarlayabilme yoluna koyulabiliriz. "Duygudaşlık" veya "empati" becerisi olmayan çocuklar, daha alıngan ve kırılabilir olurlar.<sup>26</sup> Kırılabilir ve alıngan yapı ve karaktere sahip olan bireyler ise, karşı tarafı anlamakta zorlanacakları gibi, aynı zamanda doğrudan suçlama yoluna da gidebilmektedirler. Karşı tarafı iyice araştırmadan ve sergilenen eylemin illet ve nedenlerini iyice tespit etmeden suçlama ve ithamda bulunma, başta ilişki olmak üzere kurulacak iletişimi zedelemektedir.<sup>27</sup>

## 2. Aile İçi Çocuk Eğitiminde Ebeveynlerce Dikkat Edilmesi Gereken Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler

Eğitim kişinin doğumuyla birlikte ailede başlayan ve ölümüne kadar devam eden bir süreci ifade etmektedir. O nedenle, doğumla beraber başlayan ve aile ortamında kazanılacak birtakım değer ve birikimler, geleceği inşâ etme ve şekillendirme noktasında önemli ölçüde belirli olmaktadır. Çocuğun aile ortamında aldığı eğitim ve terbiye, kültür ve kazançlar, bu açıdan kayda değerdir. Çünkü aile içinde verilen çocuk eğitiminin, toplum hayatında oynamış olduğu rol çok büyüktür. Zira toplumun ve insanlığın kültür ve medeniyet alanında ivme yakalayabilmesi ya da kendini gösterebilmesi, aile içinde başlayan ve okullarda devam eden eğitimlerinin önemsenmesine ve benimsenmesine bağlıdır. Toplumun en küçük yapı taşı aile olduğu için, aileyi meydana getiren bireylerin iyi olması ve aralarında sağlam ve güvenilir ilişkilerin tesis edilmesi toplumun da iyi olmasına, dolayısıyla insanlar arasında kardeşlik ve beraberlik duygularının oluşmasına zemin

<sup>23</sup> Ersanlı, *Davranışlarımız*, 403-404.

<sup>24</sup> B. J. Kalisch, "What is Empathy", *American Journal of Nursing* 73/9, (Newyork: 1973), 52; M. Berger David, "On The Way to Emphatic Understanding", *American Journal of Psychotherapy* 38/1, (Newyork: 38: 1984), 112.

<sup>25</sup> Üstün Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1, (Ankara: 1998), 156.

<sup>26</sup> Üstün Dökmen, "Empati Kurma Becerisiyle Sosyometrik Statü Arasındaki İlişki", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 20/1, (Ankara: 1987), 181-182.

<sup>27</sup> Füsün Akkoyun, "Empatik Anlayış Üzerine", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/2, (Ankara: 1989), 74; Dökmen, "Empati Kurma Becerisiyle Sosyometrik Statü Arasındaki İlişki", 185.

hazırlayacaktır. Çocuğun yetişmesi ve yaşadığı topluma yararlı birer insan olması konusunda, din nokta-i nazarından ailedeki fertlere çok büyük görev ve sorumluluklar düşmektedir.

Çocuk, Allah'ın insana lütfettiği en güzel nimetlerden birisidir.<sup>28</sup> Bu nimet, büyüklüğü nispetinde aynı zamanda bir sorumluluk ve imtihan vesilesidir. Bu aynı zamanda kişinin, dünya ve ahiret hayatını çok yakından ilgilendiren önemli bir konudur. Çocuk sahibi olmak, dünya hayatında bir gurur ve övgü vesilesi olabildiği gibi<sup>29</sup> utanç kaynağı da olabilir. Çocuk, âhiret hayatı için sadaka-ı cariyeye olarak sevap ve huzur vesilesi olurken, azaba da vesile olabilir. Bu ve benzeri olumlu ve olumsuzlukları ayıran çizgi ise, kuşkusuz çocuğun alacağı dinî ve ahlâkî iyi bir eğitimidir. Çocukluğundan ergenliğe erişinceye kadar ebeveynler, çocuklarına helal rızık vererek, iyi örnek olarak, eğitimleri için her türlü fedakârlığı yaparak onları geleceğe hazırlamalı; böylece onların uhrevî gelecek açısından da nimet aracı olmasına çalışılmalıdır. Bu amaçla ebeveynlerin çocuklarına karşı en önemli görevi, onların salih ve düzgün bireyler olarak yetişmelerini temin etmektir. Çocuklara karşı görevlerimizi hatırlatan bir âyette şöyle denmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Ey İman Edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyunuz..."<sup>30</sup>

Yine bir hadiste de şöyle denmiştir:

"Dünyaya gelen her insan, (İslâm) fitratı üzere doğar; sonra anne ve babası onu yahûdi, hıristiyan, mecûsi (veya farklı bir rivâyete göre müşrik) yapar."<sup>31</sup>

Bu hadis, çocuklardaki temiz yaratılışın ve iman yatkınlığının çocukluk dönemindeki çeşitli etkenlere göre değişmeye elverişli olduğunu vurgulayarak eğitimin önemine işaret etmektedir. Burada geçen "fitrat" kavramı, çocuğun İslâm yaratılışı üzerinde sağlıklı bir yapı sürdürmesinin sebebi olarak doğrudan ebeveynleri göstermektedir. Çevre şartları, aslında ailede ebeveynlerce oluşturulan, bilinçli veya bilinçsiz tercih edilen alanlardır. Mamafih bir canlı olarak nefesine, bir evlat olarak ebeveynine, akraba ve komşusuna; bir insan olarak topluma, kul olarak Allah'a<sup>32</sup>, fert olarak devletine ve milletine karşı görevlerini bilen ve yerine getiren dengeli, tutarlı, uyumlu, dürüst ve ahlâklı bir insan olarak yetiştirilmesi, öncelikle çocuğun hakkı; ebeveynlerin ise başlıca görevlerindedir.

### 2.1. Çocuğa Örneklik Etme ya da Rol Model Olmak

Aile içi eğitim ve terbiyede en temel ve etkili yöntemin, ebeveynler veya diğer paydaşların çocuklarına örnek bir model olmaları gerektiği kabul edilmektedir. Zira bizatihî sahiplerince, yaşayarak ve uygulayarak eğitime ve yetiştirme, eğitimde tartışmasız kabul edilen bir husustur. Çünkü çocuk nazarında ilk, temel, etkili ve basit öğrenme biçimi çocuğun aile içinde gözünün önünde olan ve her daim kendileriyle iletişim kurmuş oldu-

<sup>28</sup> el-Âl-i İmrân 3/38; el-Furkân 25/74.

<sup>29</sup> el-Hadîd 57/20.

<sup>30</sup> et-Tahrîm 66/6.

<sup>31</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, "Kitâbu'l-Cenâiz", (İstanbul, 1315), 79: 36; Ebu'l-Hüseyin

b. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Kitâbu'l-İmân", nşr. M. Fu'âd 'Abdülbâkî, (Mısır: 1374/1955), 264: 27.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/36.



ğu modellerdir. Bu itibarla ailede bireylere düşen en önemli görev ve sorumluluk, çocukların gelişimine katkı sağlayacak ve yön verecek davranış ve tutumları ortaya koymaktır. Çocuğun karakter ve kişiliğinin teşekkülünde etkili olabilecek olan bazı inanç, değer ve uygulamalar, çocuklara doğrudan doğruya ilk defa aile içinde öğretilmektedir. Çocuk için, fiiliyata dökülen ve gözünün önünde işlenen tutum ve tavırların etkisi, daha büyük olmaktadır. Bu hususla ilgili âyet şu şekildedir:

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى

"Ailene namazı emret, kendin de onun güçlüklerine dayan. Biz senden rızık istemiyoruz. Seni, biz besliyoruz. Sonuç, takvâ (sahipleri)nindir."<sup>33</sup>

Aile içi eğitim ve terbiye konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.) de şöyle demiştir:

"Çocuklarınıza hoş muâmelede (davranışta) bulununuz ve onları güzelce terbiye ediniz."<sup>34</sup>

"Hiçbir baba, çocuğuna, güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermiş olamaz."<sup>35</sup>

Çocuğun ebeveyninin, aile içindeki eğitimini belirleme ve ona bazı inanç ve değerleri kazandırma konusunda büyük bir oranda örnekliği söz konusudur. Çünkü bu safhada çocuk, kendisi ile diğerleri arasında "özdeşim" kurmaya çalışmaktadır. "Özdeşim" kurma ise, çocuğun ebeveyni gibi düşünmek ve hareket etmek, onlara özenmek, çok sevdiği ve ilgi duyduğu her hangi bir yetişkin modeline benzeme veya onu taklit etme sürecidir. Aile içinde çocuk özdeşim kurduğu ve örnek aldığı bireyleri kendisine model rol olarak alırken/seçerken, aslında onların bütün hayat felsefelerini de kendi dünyasına taşımış olmaktadır. Böylece çocuk, görerek ve yaşayarak ailenin temel modeli olan kişileri özellikle de ebeveynleri örnek alarak kendi dünyasında bir inanç, değer ve uygulama alanı oluşturmaktadır. Ancak modeller, bozuk bir karakter ve kişilik yapısına sahip olurlarsa, işte o zaman da olumsuz davranış ve kötü kişilik örneğinin çocuğa yansıma olasılığı artış gösterebilmektedir. Sözgelimi, Hz. Nûh'un karısı, kendi çocuklarının kâfir bir insan olmasında, yani olumsuz bir davranış sergilemesinde etkili olmuşken; Hz. Hâcer ise, Hz. İsmâil'in itaatkâr bir davranış (mutî) ortaya koymasında belirleyici olmuştur.

Aile içinde örnek alma veya model oluşturma hususunda çocuğun ruhsal ve psikolojik olarak etkilenmesi, en az maddî ve fizyolojik olarak etkilenmesi kadar önemlidir. Çocuk, aile içindeyken karşısında olup biten her şeyi hiç düşünmeden, bilmeden, sorgulamadan özdeşim kurarak ve taklit ederek kolayca kabul edebilmekte ve benimseyebilmektedir. Çünkü çocuk bu evrede, otomatik olarak kendi içinden geleni yapma ve örnek almaya çok yatkın bir yapıdadır. Çocuk açısından ilk aylarda, bilinçsiz bir taklitle başlayan bu etkilenme, belli bir dönemden sonra özdeşleşmeye kadar varacaktır. Sözgelimi, ellerini ceplerine koyarak konuşan bir babanın çocuğunun da kendisi gibi konuşmaya çalışması; yemekten önce ellerini yıkayarak sofraya oturan annenin, aynı şekilde çocuğunun da ellerini yıkayarak sofraya oturmak istemesi, bu ilkenin bariz uygulama biçimlerindedir.

## 2.2. Çocuğa Karşı Müşfik Davranma ya da Sevgi ve Merhamet Göstermek

Kur'an'ın eğitim ve terbiye yönteminde çocukları eğitme ya da onlara yaklaşım tarzı açıkça ifade edilmiştir. Kur'an'a göre çocuklarımıza beslediğimiz sevgi, şefkat ve

<sup>33</sup> et-Tâhâ 20/132.

<sup>34</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-Edeb", nşr. M. Fu'âd 'Abdülbâkî, (Mısır: 1373/1954), 2: 1211.

<sup>35</sup> Ebû 'İsâ Muhammed et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-Birr", (İstanbul: 1981), 338.

merhametin ilk ve en önemli aşaması, onlara olan üslubumuz ve onlarla olan iletişimimizdir. Bu konun en önemli örneklerinden biri Hz. Lokmân'ın (a.s.) oğluna yapmış olduğu tavsiyelerdir:

يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مَنفَعًا حَبِيبًا مَنْ خَرَدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

"(Lokmân öğütlerine devam ederek dedi ki): Yavrum! (Yapmış olduğun iyilik veya kötülük), hardal dânesi ağırlığınca bir şey de olsa, bir kayanın içinde, göklerde ve yerde bulursa Allah mutlaka onu getirir. Çünkü Allah, bilgisi herşeye ulaşandır (latif). O, herşeyi haber alır."<sup>36</sup>

Peygamberimiz (s.a.v.), kendi torunlarını severken şöyle duâ etmiştir:

"Allah'ım! Sen onlara (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) rahmet et (acı). Zira ben, onlara merhamet ediyorum."<sup>37</sup>

Diğer bazı rivâyetler de şöyledir:

"Küçüğüne acımayan, büyüğüne saygı göstermeyen bizden değildir."<sup>38</sup> "Merhamet etmeyene, merhamet olunmaz."<sup>39</sup>

Kur'an'da ifade edildiği biçimiyle bütün peygamberler, babalarına "*babacığım!*" (Yâ Ebeti!); çocuklarına da "*yavrucuğum!*" (Ya Büneyye!) şeklinde şefkat ve merhamet dolu cümlelerle hitap etmişlerdir. Ama Azer oğlu İbrahim'e; Hz. Nuh'un kâfir oğlu da babasına karşı çok resmi, statik ve donuk bir dil/söylem kullanmışlardır. Zira kâfirde, şefkat ve merhamet olmaz.

Ebeveynlerin, kendi çocuklarına yönelik fitrî özelliklerden kaynaklanan ilgi, alaka, sevgi ve şefkatleri vardır. Bu ilgi, sevgi ve şefkatin doğuştan gelen bir özellik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ebeveynleri tarafından, çocuklarına yönelik istem ve kontrol dışı birtakım duyguları vardır ki, bunların başında onlarla ilgilenme ve alakadar olma; onları sevmeye ve onlara merhametli olma gelmektedir. Ebeveynlerin, çocuklarıyla ilişkili olarak sergilemiş oldukları bu doğal yaklaşımlarını, yani sevgi ve şefkatlerini, kimi zaman da bilinçli olarak göstermeleri gerekir. Sevgi, merhamet ve şefkati göstermenin yollarından birisi, kendi dilimizle onları sevdiğimizi söylememiz ve onlara karşı müşfik davranışlar sergilememizdir. Sevgi ve şefkati yansıtmamanın diğer bir yolu da, onlarla yakından ilgilenmek ve onların sorunlarıyla alakadar olmaktır. Aile içi eğitimde ebeveynler başta olmak üzere bütün paydaşlar, kendi çocuklarını sevdiklerini, onlara karşı müşfik davrandıklarını çok açık olarak hissettirmelidirler. Çünkü bu türden bir yaklaşım, çocuktaki bağlılık ve itaat etme duygusunu artıracak ve sosyal hayattaki girişkenliğinin de bir bakıma önünü açmış olacaktır. Çocukta yadsınamayacak ölçüde bir öz güven ve bağımsızlık hissi meydana getirecek bu yaklaşım, kendi dünyasında onu mutlu ve huzurlu kılacaktır.

Aile içinde ebeveynlerinin ilgi, sevgi ve şefkatinden mahrum olarak büyüyen çocuklar, ilerleyen yaşlarında ruhsal dünyalarında yer açacak olan bu boşluğu çok kuvvetli olarak hissedeceklerdir. Çocukların manevî dünyalarında oluşacak bu türden bir tahribat, onların kişilik ve karakterini olumsuz yönde etkileyebileceği gibi, aynı zamanda kendilerinde davranış bozukluğuna sebep olabilecektir. Çocuğun gelecekteki hayatının olumlu yöndeki seyri açısından, ailede başta ebeveynler olmak üzere diğer bütün bireyler tarafından bu hususlarda azami hassasiyetin gösterilmesi icap etmektedir. Yeterli derecede ilgi, sevgi ve

<sup>36</sup> el-Lokmân 31/16.

<sup>37</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-Edeb", 7: 76.

<sup>38</sup> Tirmizî, "Kitâbu'l-Birr", 4: 321.

<sup>39</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-Edeb", 7: 75.

şefkat göstermeyen ebeveynler, aslında ilk önce kendi yavrularına sonra da kendilerine, yani yaşadıkları topluma kötülük ettiklerinin farkına varmalıdırlar. Çünkü sevgi ve şefkatin olmadığı bir aile yuvasından, doyuma erişmiş ve merhamet duyguları harekete geçmiş bir çocuk modelini beklemek fazla iyimserlik olur. Aile içi çocuk eğitimi ve terbiyesinde temel bir ilke olarak benimsenen ve kullanılan ilgi, sevgi ve şefkat duygularının çocuklar nezdinde birçok yansıması vardır. Sözgelimi bir ebeveynin, bir davranış üzerindeyken çocuğuna karşı azami derecede tatlı söz söylemesi ve ona yumuşak davranması, öğüt vermesi ve hoşgörü göstermesi bu anlayışın temel dinamikleri arasındadır. Çocuklar, başta aile ortamı olmak üzere içinde yaşanılan dünyanın birer zinet ve süsüdürler. Bu durumu şu âyet çok güzel biçimde ifade etmektedir:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

"Mal ve oğullar dünya hayatının birer süsüdürler. Kalıcı olan güzel işler ise, Rabbinin katında sevapça da umutça da daha hayırlıdır."<sup>40</sup>

Çocuk iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilecek duruma geldiği zaman onun kontrol edilmesine dikkat edilmelidir. Çocuk belirli bir seviyeye gelince büyüklerin yanında bazı hareketleri yapmaktan çekinir. Bu dönem, çocuktaki akıl nurunun parlamaya başladığı zamandır. Allah'ın vermiş olduğu akıl, düşünme ve idrâk büyük nimetlerdir. Bunlar sayesinde çocuk iyiyi, kötüden ayırabilir. Bu nimetler iyi kullanılırsa kalb orta yol üzere, tertemiz olur. Dolayısıyla utanma duygusuna kavuşan çocuğun bu duygusundan yararlanmalı, terbiyesine dikkat edilmelidir. Bu durum, ergenlik çağında aklın olgunlaşmaya başladığını göstermektedir. Peygamberimiz de, çocukların sosyal ortamda terbiye edilmesine büyük bir önem vermiştir. Çocuk yaşlardaki Hz. Rafi (r.a.), birgün Medine'de Ensar'dan birinin bahçesindeki hurmaları taşlamış ve sahibi tarafından yakalanarak Peygamberin huzuruna getirilmişti. Hz. Peygamber, ona önce: "Yavrum! Hurmaları neden taşladın? diye sordu. Çocuk da: "Karnım açtı, yemek için taşladım" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah Resulü: "Peki, o halde bir daha hurmaları taşlama, dibine dökülenlerden ye, olur mu?" diye tatlı bir şekilde uyarılmış ve "Allah'ım! O'na doyumluk ver! diye duâ etmişti." Allah Resulü, çocuğun suç işlediğini bildiği halde onu konuşturmuş; niyetini ve düşüncelerini öğrenmek istemiştir. Bu yaklaşım tarzı, çocuk eğitiminde çocuğa ilgi ve alaka gösteren ve tesirli neticeler alınmasını sağlayacak bir davranış tarzıdır.

### 2.3. Çocuğun Özgüven Duygusunu Harekete Geçirme veya İrâdesini Güçlendirmek

Kur'an'da geçtiği biçimiyle Hz. İbrahim'in (a.s.) ilâhî bir emir gereği kurban etmesi için küçük yaşta olmasına rağmen kendi oğluna danışması ve onunla bu konuyu istişâre etmesi, gerçekte oğluna vermek istediği özgüven ve irade anlayışı ile doğrudan bağlantılı bir husustur. Böylece Hz. İbrahim, aslında oğluna bir sorumluluk ve özgüven bilinci aşılamak istemiştir. Kur'an'da bu hususu şöyle dile getirilmiştir:

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا آتَبْتُ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

<sup>40</sup> el-Kehf 18/46.

"(Çocuk), onun yanında koşma çağına erişince (Hz. İbrahim) ona: "Yavrum! dedi. Ben uyumda seni keserken görüyorum; (düşün) bak, ne dersin?" (Çocuk): "Babacığım! Sana emredileni yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi."<sup>41</sup>

Çocuğun kendine olan özgüven duyması ve sorumluluk bilinci kazanabilmesi, gelecekteki dünyasını şekillendirme adına çok değerlidir. İnsan hayatı, ancak kendisine inandıktan sonra değişmeye ve gelişmeye başlamaktadır. Aile içinde kendine karşı özgüven duygusunu sağlamlaştıran ve güven temin eden bir çocuk, hayata bakışında da tutarlı ve samimi olacaktır. Çünkü yeterli bir özgüven, inanç ve sorumluluk duygusu, çocuğu harekete geçiren temel saiklerdir. Aile ortamında bu duygu ve aksiyonları edinen bir çocuk soru sormaktan, araştırmaktan hiçbir biçimde çekinmez ve dünya hayatını en güzel surette değerlendirmeye çalışır. Ailesinden yeterli oranda duygusal yakınlık ve destek gören çocuklar, kişiliklerinin teşekkülünde yetersizlik ve doyumsuzluk prangalarını aşarak sağlam bir karaktere ulaşırlar. Çocuklar, küçük olmaları ve yeterli tecrübeye sahip olmamaları nedeniyle, çoğu zaman güvensizlik ve iradesizlik hissine kapılabilmektedirler.

Ailesi tarafından temel gereksinim ve ihtiyaçları karşılanan bir çocuk, güven duymaya ve öz denetimini gerçekleştirmeye başlar. Söz konusu bu özgüven ve denetimi kazanamayan bir çocuk ise içe kapanık, pasif, çekingen davranır ve kimi zaman da davranış bozukluğu sergiler. Çocuktaki özgüven ve irade özgürlüğünün temelini, aile içinde özellikle de ebeveynleri tarafından çocuklarına karşı gösterilen samimiyetleri, ilgileri, merhamet duyguları oluşturmaktadır. Aile ortamında çocuğun edindiği özgüven duygusu ve iş yapabilme becerisi, günden güne yerleşen bir süreci ifade etmektedir. Bu açıdan çocuğa herhangi bir iş ya da eyleme koyulmadan önce, kendisine ne kadar güvenildiği ve itimat edildiği söylenirse ve teşvik edilirse, çocuk da o denli kontrol mekanizmasını geliştirecek ve işinde de başarılı olacaktır. Zira eğitim konusunda en erken dönem olan aile ortamında çocuğa olan güven ve sorumluluğun verilmesi, aynı zamanda potansiyel olarak var olan vicdan ve ahlâk duygusunun pekişmesine etki edecektir. Çocuğun özgüven ve iradesinin eğitiminde, dinî inançların gücünden de yararlanmak mümkündür. Öyle ki inanç, normal hayatında kişiyi ahlâkî iyilikleri ve doğru olanları yapmaya; kötülük ve çirkinlikleri yapmamaya sevk etmektedir. Kur'ân, bu hususta şöyle demektedir:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ﴿59﴾ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا

"Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zayi ettiler, şehvetlerine uydular. Onlar kötülük bulacaklardır. Ancak tövbe eden, inanan ve iyi işler yapanlar, onlar cennete girecekler ve hiçbir haksızlığa da uğratılmayacaklardır."<sup>42</sup>

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"Eğer onlar seni, şerik olduğuna dair hiçbir bilgin olmadığı şeyleri bana ortak saymaya zorlarsa sakın onlara itaat etme! Ama o durumda da kendileriyle iyi geçin, makul bir tarzda onlara sahip çık! Bana yönelen olgun insanların yolunu tut! Sonunda hepinizin dönüşü bana olacak ve ben işlediklerinizi tek tek size bildirip karşılığını vereceğim."<sup>43</sup>

<sup>41</sup> es-Saffât 37/102.

<sup>42</sup> el-Meryem 19/59-60.

<sup>43</sup> el-Lokmân 31/15.

Peygamberimiz de, düzgün ve irade sahibi çocuk yetiştirme konusunda şöyle buyurmuşlardır:

"Her kim, üç kız çocuğu bakıp büyütür ve onları güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara ihsanda bulunursa, onun için cennet vardır."<sup>44</sup>

Diğer taraftan aile içinde ebeveynlerince dinlenilmesi, görüş ve düşüncelerine değer verilmesi hatta taleplerinin yerine getirilmesi çocukların kendilerini büyük ölçüde onurlandırmakta ve özgüven duygularını pekiştirmektedir. Çünkü bir başkası tarafından dinlenilmek, kabul görmek ve saygın bulunmak, bütün insanlarda olduğu gibi çocukların da hoşuna gitmektedir. Bu nedenle aile içinde çocuklarını dinleyen aktörler, onları anladığını, dinlediğini, paylaştığını ve saygın olduklarını söz ve fiilleriyle onlara yansıtmalıdır. Böylece aile içinde fertler arasında bir ülfet ve muhabbet ortamı doğacak ve paydaşlar birbirlerine öncekinden daha sağlam ve güçlü bir bağla kenetlenecelerdir. Çünkü insan, kendisini dinleyen, acı ve üzüntüsünü paylaşan, sevinç ve mutluluğuna iştirak eden yahut da talep ve isteklerini makul ölçülerde karşılayan insanlara karşı muhabbet ve sevgi besler. Aile içinde makbul ve değerli olan iletişim, tek taraflı oluşan ve sadece bir tarafa öncelik tanıyan iletişim değildir. İletişimde her iki taraf da aktif olarak yer almalı ve pozisyonlarını belirlemelidir. Sağlıklı ve tutarlı bir iletişimin yolu ise, tarafların birbirlerini doğru anlamasından, dinlemesinden, paylaşmasından ve saygın bulmasından geçmektedir.

Çocukları anlamak demek, aslında onlarla beraber yaşamak demektir. Çocuklarımızı anlayabilmek ve onların duygu, düşünce ve ifadelerine fırsat tanıyabilmemiz için, öncelikle onlarla olmaya zaman ayırmalıyız. Kimi zaman kendi aralarındaki oyunlarına iştirak etmeli, kimi zaman onlarla birlikte gezmeli kimi zaman da beraberce bir film ve program izleyebilmeliyiz. Çünkü bu esnada onların vereceği olumlu-olumsuz tepki, bizim kendilerini anlayabilmemiz ve onlara destek olabilmemiz açısından çok önemlidir. Bu noktada özellikle de ebeveynlere büyük bir metanet ve sabır düşmektedir. Eğer ebeveynler, bu durumda sabırlı davranamayıp ani tepkiler sergilemeye kalkışarlarsa, çocuğu kazanmak yerine kaybedebilirler. Dolayısıyla çocuğu kendi doğal halindeyken, rahat olduğu bir ortamda izlemek ve dünyasını tespite çalışmak çok önemlidir. Ancak böyle bir ortamda çocuk kendini ortaya koymakta ve görücüye çıkabilmektedir. Böylesi bir geleneği aile ortamında edinecek bir çocuk ise, dış sahada başka insanların da görüş, düşünce ve inançlarına saygıyla yaklaşacak, kendisi gibi düşünmeyen ve inanmayan insanları da dışlamayacaktır.

#### 2.4. Çocuğun Ahlâkî Eğitimine Önem Verme ya da Manevî Yaşantısının Temellerini Oluşturmak

Çocuk gelişimi, bedensel, fizyolojik, ruhsal, zihinsel ve toplumsal olmak üzere değişik aşamalarla şekillenmektedir. Temel gereksinimleri karşılanmayan ve ailesi tarafından ihmal edilen bir çocuğun normal gelişimini sürdürmesi zordur. İkelî bir karakter ve kişilik için çocuğun manevî yaşantısı zengin olmalıdır. Eşi benzeri olmayan ve bilinmeyenlerle dolu maddî hayatın yanında manevî hayat, çok geniş ve derin boyutlu olarak düşünülmelidir. Çok boyutlu düşünen ve duygudaşlık kurabilen bireyler, kendisine saygılı olduğu kadar başkalarının duygu, düşünce, fikir ve inançlarına da saygılı olurlar. Bu itibarla, dinî ve ahlâkî veya manevî duyguların çocuğa kazandırılmasında öncelikle kişinin yapacağı davranışın iyi-kötü, doğru-yanlış olup olmadığı hususunda

<sup>44</sup> Süleymân b. Eş'as b. Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-Edeb", (İstanbul: 1413/1992), 5: 355.

bilgisinin olması gerekir. Böylece çocuğa, niçin iyi ve doğru olan davranışı yapması gerektiği ya da yanlış ve çirkin davranışını neden değiştirmesi gerektiği kendisine açıklayabilecektir.

Ahlâkî bir tutum ve davranışın ortaya konulabilmesi için, öncelikle bu tutum ve davranışın aklı bilgisi gereklidir. Bu tür tutum ve davranışların aklı dayanaklarını bilen bir çocuk, sonradan ona inanacaktır. Bu nedenle aileler, kendi çocuklarına sağlam ve güçlü bir inanç ve değer eğitimi kazandırmak zorundadırlar. Öğrenme, aktif bir biçimde her türlü bilgi ve deneyim kazanma yöntemidir. İnanç denilen olgu da öğrenmeyle başlamaktadır ki, bunun başlangıç yeri ailedir. Çünkü öğrenme inanca; inanç da dış dünyaya yani hayatın kendisine açılan bir pencere konumundadır. Bu nedenle aile içinde ahlâk eğitimi, özellikle de örnek ve model pozisyonundaki ebeveynlerce çocuklarına doğrudan aktarılarak; güncel deyişle, "sözlü telkin" olarak iletilmektedir. "Telkin", bir düşünce, görüş veya uygulamayı karşı tarafa kabul ettirme, aşılama anlamına gelmektedir. Buna bir anlamda "öğüt verme" de denilebilir. Dolayısıyla telkin yapan kişi veya kişilerin, kesinlikle bilgili, kültürlü ve ahlâklı olması gerekmektedir. Çünkü hayatın gerçeklerinden bihaber olan çocuğun, iyi niyeti ve masumiyeti hiçbir şekilde ihlâl edilmemelidir.

Kur'ân, çocuğun kendisine yapılacak olumlu telkinlerin, onun hayatında ve kişiliğinde önemli etkileri olacağını açıkça vurgulamıştır. Allah (c.c.), bir âyette Hz. Lokmân'ın dilinden bunu şu şekilde gündeme taşımıştır:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

"Yavrum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçir ve başına gelene sabret. Çünkü bunlar, yapılması gereken işlerdir."<sup>45</sup>

Yine çocuğun sosyal ve toplumsal hayatta takınması gereken bazı örnek tutum ve davranışları konusunda da ona şöyle demiştir:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

"(Yavrum!) İnsanlara yanağını bükme (kibirlenerek boynunu bir yana büküp yüzünü insanlardan öte çevirme) ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenip övünen kimseyi sevmez."<sup>46</sup>

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَأَصْوَاتُ الْحَمِيرِ

"(Yavrum!) Yürüyüşünde tutumlu ol (orta yürü, ne çok çabuk ne de çok yavaş gitme, ölçülü hareket et), sesini de kıs. Çünkü seslerin en çirkin olanı, eşeklerin sesidir."<sup>47</sup>

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

"Bir zaman Yusuf babasına: "Babacığım!" demişti. "Ben rüyamda on bir yıldız, güneş ve ayın bana secde ettiklerini gördüm, bunların yalnız bana secde ettiklerini gördüm."<sup>48</sup>

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ

<sup>45</sup> el-Lokmân 31/17.

<sup>46</sup> el-Lokmân 31/18. Ayrıca Kur'ân, İsrâ Sûresi'nde de şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: "Yeryüzünde büyüklükten yürüme. Çünkü sen, yeri (arızı) delemezsin ve Allah'ın yükseğe olan dağlarına da erişemezsin." (el-İsrâ 17/37).

<sup>47</sup> el-Lokmân 31/19.

<sup>48</sup> el-Yûsuf 12/4.

"Evladım!" dedi babası, "sakın bu rüyayı kardeşlerine anlatma. Sonra seni kıskandıklarından sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır."<sup>49</sup>

Aile ortamından başlayarak eğer, çocuğa olumsuz, çirkin, kötü ve vicdânî olmayan tutum, davranışların zararları anlatılırsa, çocuğun ahlâkî gelişimi olumlu ve doğru bir yönde seyredecektir. Çünkü bu bakış açısıyla çocuk, kendi dünyasında davranış ve fikirleri anlamlandırabilecek ve kendi öz değerlendirmesini yine kendisi yapacaktır. İşte tam bu noktada vicdan denilen öz kontrol mekanizması devreye girecek ve çocuğun aklıyla iradesi bütünleşecektir. Çocuğun kendi düşünce ve davranışlarını kontrol etmesi, öz denetim mekanizmasını kullanması ve vicdan sahibi olması, onun ahlâkî gelişimi bakımından büyük önem arz etmektedir. Çünkü vicdan olgusu, kişinin alacağı ahlâk eğitiminin temel eksenini oluşturmaktadır.

Vicdan, insanı, herkesten uzak ve hiçbir cezaya yahut zarara duçar olmayacağından emin olduğu anlarda dahi, kötülük ve olumsuzluk yapmaktan alıkoymaktadır. Bunun için, insanları, dürüst, ahlâklı ve vicdanlı hale getirmek, ahlâk eğitiminin hem aracı hem de amacı sayılmalıdır. Aile ortamından itibaren büyüdükçe ahlâkî-vicdanî duyguları tam olarak yerleşecek bir birey, irade ve sorumluluğunu yerli yerinde kullanabilecek hatta öz denetim kontrolü sayesinde sağduyulu ve akl-ı selim ile hareket edebilecektir.

## SONUÇ

Bilindiği üzere İslâm dini, bir kanunlar ve sistemler manzumesidir. Kur'ân her hususta olduğu gibi, aile ortamında büyütülen ve yetiştirilen çocuk konusunda da ciddi ve kayda değer "beyanlarda" bulunmaktadır. Zira Kur'ân, aile içinde ebeveynlerin çocuklarına göstermesi gereken örneklik ve modellikten tutun da, çocuğun bireysel ve toplumsal bağlamda kazanması gereken bütün özelliklere dair önemli bazı telkin ve aktarımda bulunmaktadır. Bu itibarla Kur'ân, çocuğun aile içinde ebeveynlerinden almış olduğu eğitim ve terbiye anlayışı ile onun ileriki hayatında yani bireysel ve toplumsal alanda üstlenmesi gereken irade ve sorumluluk algısı arasında büyük bir denge kurmaktadır.

İslâm Peygamber'i (s.a.v.) de, aile içi çocuk eğitimi ve terbiyesi konusunda Kur'ân'ın ön gördüğü istikamette açıklamalarda bulunmuş ve çocuğun yetişmesinde ebeveynlerin sorumluluk ve görevlerine dikkati çekmiştir. Bu açıdan ebeveynler, çocuklarının eğitimi ve terbiyesi konusunda Kur'ânî beyan ve açıklamalar ile Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarını esas almalıdırlar.

Din eğitimi, çocuğa sadece ihtiyacı olan dinî bilgileri aktarıp öğretme ve onları zihnine yerleştirme ameliyesi değildir. İslâm'ın, insanı ulaştırmak istediği nihaî hedef, iman, ahlâk ve davranış olgunluğu ile hem dünya hem de âhiret mutluluğu olduğuna göre, elde edilen bilginin, zikrettiğimiz seviyeye ulaşmada sadece temel bir araç olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu nedenle ona ahlâkın üstünlüğünü öğretmek, arkadaşlarını iyi insanlardan seçmesini sağlamak ve topluma yararlı bir insan olarak yetişmesini temin etmek gerekmektedir.

Aile içinde ebeveynleri tarafından yeterli sevgi, şefkat, ilgi ve sevecenlik anlayışı içinde bedensel, zihinsel, duygusal ve ruhsal açıdan iyi büyüyen çocuklar, gelişimleri için gerekli olan deneyim ve kazanımları elde ederek mutlu bir insan olma yolunda hızla ilerlerler. Yeterli sevgi, şefkat ve sevecenlik anlayışıyla yetişen çocuklar, içinde buldukları toplumlara daha faydalı birer birey olacaklardır. Çünkü aile içi ilişkilerde ebeveyni

<sup>49</sup> el-Yûsuf 12/5.

tarafından desteklenen çocuklar, uyumlu bir kişilik geliştirerek sosyal hayatta olumlu ilişkiler kurup sürdürebilmekte, grup çalışmalarına katılabilmekte, başkalarının onur ve haklarına saygı göstermeyi ve sorumluluk alabilmeyi de öğrenmektedirler.

#### KAYNAKÇA

- Akkoyun, Füsün. "Empatik Anlayış Üzerine". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/2. (Ankara: 1989): 63-69.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. İstanbul: 1315.
- David, M. Berger. "On The Way to Emphatic Understanding". *American Journal of Psychottheraph* 38/1. (Newyork: 1984): 102-121.
- Demir, Ümrân-Gül, Karacan Ertem. "Aile ve Çocuk Etkileşimi". *I. Uluslararası Aile Hizmetleri Sempozyumu*. (Ankara: 09-11 Mayıs 2001): 463-482.
- Dökmen, Üstün. "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1. (Ankara: 1998): 155-190.
- Dökmen, Üstün. "Empati Kurma Becerisiyle Sosyometrik Statü Arasındaki İlişki". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 20/1. (Ankara: 1987): 183-207.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: 1413/1992.
- Ersanlı, Kurtman. *Davranışlarımız -Gelişim ve Öğrenme-*. Samsun: Eser Ofset-Matbaacılık, 2005.
- Gordon, Thomas. *Etkili Ana-Baba Eğitimi -Aile İletişim Dili-*. trc. Emel Aksay. İstanbul: ts.
- <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>. (Erişim: 25/01/2018).
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. M. Fu'âd 'Abdülbâkî. Mısır: 1373/1954.
- İbn Müslim, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîh-i Müslim*. nşr. M. Fu'âd 'Abdülbâkî. Mısır: 1374/1955.
- Kalisch, B. J. "What is Empathy". *American Journal of Nursing* 73/9. (Newyork: 1973): 46-65.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed. *es-Sünen*. İstanbul: 1981.
- Yamanoğlu, Ümmühan. *Çocuk Yetiştirmede Aile Modeli*. Lisans Bitirme Tezi. Newport International University Davranış Bilimleri Anabilim Dalı. İstanbul: 2009.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 1985.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2002.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1983.



قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان  
-معناها، وحكمها، ومناظها، وتطبيقاتها-

Walid ALZEİR\*

ملخص المقالة:

قاعدة "تتغير الأحكام بتغير الأزمان" مختلف فيها ، فبعض الفقهاء أنكروها مثل الإمام الجويني والسبكي وغيرهما ، وآخرون قالوا بها، ولكن يبدو لي أن الخلاف لفظي بين الفريقين فالقائل بتغير الأحكام بتغير الزمان يعني بذلك الأحكام المناطة بالمصلحة المرسله والعرف المعترف ونحو ذلك تتغير فيما لو تغيرت المصلحة والعرف بتغير الزمان، ومن أنكر القاعدة قصد أن الشريعة لا تُنسخ بتغير الزمان. تتغير الزمان بحد ذاته لا يتغير الحكم، ولذا حصر بعضهم قاعدة "تغير الأحكام بتغير الزمان" بالعرف والمصلحة، وبعضهم حصرها في الأحكام الاجتهادية بشكل عام، وأرى أن الأمر أشمل من ذلك فالحكم يتغير بتغير المصلحة أو العرف أو ذهاب المحل أو العلة أو فقدان شرط إلى غير ذلك. كان لهذه القاعدة بعض الآثار الفقهية في مجال القضاء والمعاملات المالية والأحوال الشخصية ونحو ذلك حيث تغير فيها اجتهاد بعض الفقهاء بتغير الزمان لفساد الأخلاق وتبدل النظم. والله أعلم.

**الكلمات المفتاحية:** دين الاسلام ، القانون ، الإنسان ، زمن ، مكان.

Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi Kâidesi  
-Manası, Hükümü, Kapsamı ve Uygulama Alanları-

Walid ALZEİR

Öz

*Kâide; Zamanın değişmesiyle ahkâm da değişir" bu kaide fakihler arasında ihtilafıdır. İmâm Cüveynî ve Subkî fakihler bu kaideyi kabul etmezler. Diğer fakihler ise bu kaideyi kabul ederler. Fakat bu kaide hakkında iki grup arasındaki ihtilafın lafzı olduğu görülüyor. Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceğini söyleyenler, bununla maslahatı Mürsele ve dinin itibara aldığı örfe vb. Durumlara bağlı hükümlerin zamanla değişmesiyle bunlara bağlı hükümlerin de değişeceğini kast ederler.*

\* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

waleed1975m@gmail.com

ORCID 0000-0003-1654-6326

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 01 June / Haziran 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 28 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 08 July / Temmuz 2020

Volume / Cilt: 7; Issue / Sayı: 14; Pages / Sayfa: 312-330.

**Suggested ISNAD Citation:** Mehmet Berktaş, "Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi Kâidesi –Manası, Hükümü, Kapsamı ve Uygulama Alanları-", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Temmuz-July 2020), 312-330. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

Zamanın değişmesi haddi zatında hükümü değiştirmez. Bunun için bazıları bu kuralı zamanla örf adet menfaat değişmesi ile hükümler değişiyor gibi algılasalar bile bazıları onu genel olarak ictihadi hükümlere sınırlı tutmuşlar. Ben bu işi bu söylenilenden daha kapsamlı görüyorum. Hükümler örf adet menfaat değişmesi ve ya sebep durum değişmesi şartın kayb edilmesi ile değişir. Bu kuralın hukuk alanında, mali ilişkiler ve şahsi durumlarda bazı fikhî etkileri vardır. Bu bakımdan zamanın değişmesi, ahlakın bozulması sorumlulukların değişmesi ile bazı fakihlerin ictihadi da değişmiştir. En doğrusunu Allâh bilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Dini, Kanun, İnsan, Zaman, Mekân.

## البحث كاملا

اشتهر بين الناس ولا سيما في عصرنا الحاضر أن الأحكام تتغير بتغير الزمان؛ وعلى الرغم من أن هذه المقولة قد ذهب إليها بعض السابقين، إلا أن ثمة من أنكرها جملة وتفصيلا، وآخرين قبلوها من حيث الجملة، وحملوها على حالات معينة، وعلى كلٍ فلا أحد يقول إنها على إطلاقها، ومع ذلك فإن بعض المعاصرين أسأوا فهمها وتعسفوا في تطبيقها، وجعلوها قاعدة عامة حسبوا أنه يمكن أن ينسفوا بها كل حكم لا يروق لهم، بل إن الغلاة منهم ظنوا أنهم ظفروا – وهذا ما كان يأملونه – بما يمكن أن يقتلعوا به الشريعة من جذورها، فوظفوا نظرية تغير الأحكام بتغير الأزمان لغرضهم الخبيث، فزعموا - وبئس ما زعموا - أن أحكام الشريعة بأسرها قد تغيرت، ولا بد من بدائل عن تلك الأحكام التي كانت سائدة فيما مضى، وقبل أن تتعب ذهنك وتذهب كل مذهب لتتعرف عن ذاك البديل الذي يصلح أن يكون يقوم مقام شريعة رب العالمين، فسيقدم لك بديله المشؤوم وهو العلمانية التي ورثها عن سادته الغربيين الذين قاموا يوما ما ضد كنيستهم التي كانت سببا أساسيا في الفساد والتخلف العلمي والظلم والعدوان؛ فجاء لئسقط تلك التجربة على الإسلام الذي كان السبب الأول والأخير في نهضة الأمة الإسلامية طوال الأربعة عشر قرنا على الأصعدة كافة، بل إن الحضارة الغربية لم تقم إلا على أنقاض حضارتنا.

ولكي ندرك خطر هؤلاء الذين يريدون أن يلعبوا بورقة تغير الأحكام بتغير الأزمان، لا بد أن نتعرض لطرف من فلسفتهم حول هذه الفكرة، بالاطلاع على بعض نصوصهم في هذا المضمار، إذ إن فكرة التغير تلك لم تغد فكرة ساذجة يمكن تطبيقها على بعض الأحكام الشرعية، بل غدت فكرة شاملة لها أبعاد فلسفية وأيدلوجية – إذا ما طبقت – تقلب الشريعة رأسا على عقب، ولنستمع إلى أحدهم وهو يقول: إن العمل الفني أو النص يستقل عن مبدعه وتهدر ذاتية منشئه إهدارا تاما في سبيل أن يصبح النص تجربة وجودية .... وبالتالي فالحقيقة التي يتضمنها العمل الفني **حقيقة ليست ثابتة ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقا لتغير أفق المتلقي وتجارب المتلقين**، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. اهـ<sup>1</sup>.

وهكذا فالنص الشرعي لم يبق شيئا مقدسا، بل ما هو – بحسب نظرهم – إلا نص أدبي مقطوع الصلة بقائله، وبقواعد اللغة التي تكونه، والتي كان من المفترض أن يفهم بحسبها، وبذلك يصبح النص كالجارية التي تمتلكها فتخلع عليها ثوبا جميلا إذا أردت أن تراها حسنة، أو قبيحا إن

(1) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة: 41، وهذه الفكرة أسقطها أبو زيد على القرآن الكريم، فالشكل عنده ثابت والمعاني متغيرة؛ وانظر أيضا: موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني للدكتور أحمد الطعان: 537.

شئت أن تعاقبها، ثم هي طوع أمرك تفعل فيها ما تشاء عند الغضب أو الرضا، بل لا يعدو النص - حينئذ - أن يكون دمية تحركها كيف تشاء.

ولم يقف الأمر عند ذلك الحد بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك حيث يرى: (أن مهمة القارئ مع النص هي أن يتمكن من إبداع نصوص إلى جانب النص الأصلي، ولا يهم أن تكون ذات صلة بمقاصد المؤلف الأول أو مراميه، المهم أن يتمكن القارئ من ربط استحياءاته واستدعاءاته وإبداعاته بالنص بأي شكل من الأشكال، أو بأي رمز من الرموز أو بأي علامة من العلامات، "هذه الدائرة الهرمينوطيقية ستحول الثبات إلى حركة نظراً لأن المعنى وقع استبداله بالفهم هذا الفهم مرتبط بذات بشرية متحولة ومتغيرة لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ لا كما يريده المؤلف"<sup>2</sup>).

فتغير موجب النص لم يعد حكراً على تغير الزمان فحسب، فيتغير من عصر إلى آخر، وإنما ذلك التغير يكون أيضاً - عند هذه الشرذمة - بالجيل الذي يتلقى النص الشرعي، ففهم هذا النص يتغير من جيل إلى آخر، بل بالشخص الذي الذي يقرأ ذلك، فيفهم النص كما تملي عليه رغباته وأحاسيسه وأحواله، وبالتالي فالثبات أمر شبه مستحيل والحالة هذه، كما أن التغير الآني للزمن ليس وحده الكفيل بتغير ما كان يوجبه النص، بل ثمة أمور أخرى استعان بها القوم، مثل التأويل والرمز والفن والغنوصية والهرمينوطيقية وربما الشعوذة؛ وهذا ما كنت أقصده بالأبعاد الأخرى.

لهذا كله سأبذل قصارى جهدي في توضيح هذه القاعدة - أعني تغير الأحكام بتغير الأزمان، مبينا أراء العلماء فيها، والقيود التي قيدت بها، ولعل أقصر الطرق إلى ذلك، يكون بضرب مثال، يضعنا في الصورة، ولنأخذ نموذجاً على ذلك مسألة: صلاة النساء جماعة في المسجد.

من المعلوم أن الشارع قد ندب إلى صلاة الجماعة ندباً مؤكداً، يصل عند البعض - كالحنابلة - إلى الوجوب، والأصل أن هذا ينسحب على الرجال والنساء على حد سواء، بل قد جاءت أحاديث تأذن لهن في ذلك، إلا أن كثيراً من علماء السلف والخلف، وعلى رأسهم السيدة عائشة الصديقة رضي الله عنها، رأوا أن هذا - أعني الإذن لهن - مختص بعصر النبوة، وأن الحكم قد تغير بسبب فساد الزمان، هذه هي خلاصة المسألة، وإليك بيان ذلك مفصلاً:

جاء عن السيدة عائشة قولها: لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل (3). وقد استدلت به على منع النساء من الخروج إلى المسجد، إما مطلقاً على ما حكاه الحافظ في الفتح عن البعض، وإما مقيداً وهو في حال انعدام شرط من شروط الخروج، على ما سيأتي مفصلاً؛ ولكن بعض العلماء منع الاستدلال بكلام عائشة على حظر الخروج عليهن إلى المساجد، بل قد استشكل قول عائشة رضي الله عنها نفسه، وأهم ما أورد عليه أمران؛ الأول: أن هذا يؤخذ منه منع النساء من حضور الجماعة في المسجد، وهذا معارض

(2) إياس قويسم، إشكالية قراءة النص: 88، وانظر أيضاً موقف الفكر العربي العلماني: 540.

(3) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، حديث رقم 869. ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، حديث رقم 445.

بقوله عليه الصلاة والسلام: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله<sup>4</sup>؛ والثاني: أنه قد علم الله ما سيحدث النساء ولم يوح إلى نبيه أنهن يمنعن إذا أحدثن؛ وقد أجيب عن الأول بعدة أجوبة:

الأول: يحمل النهي على التنزيه وهو ما ذكره النووي في المجموع حيث قال: يستحب للزوج أن يأذن لها إذا استأذنته إلى المسجد للصلاة إذا كانت عجوزاً لا تُستهي وأمن المفسدة عليها وعلى غيرها للأحاديث المذكورة، فإن منعها لم يحرم عليه، هذا مذهبنا. قال البيهقي: وبه قال عامة العلماء، ويجب عن حديث " لا تمنعوا إماء الله مساجد الله" بأنه نهي تنزيه لأن حق الزوج في ملازمة المسكن واجب فلا تتركه للفضيلة(5).

الثاني: تخصيص أحاديث الإذن للنساء في صلاة الجماعة في المسجد بعصره صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن شرط جواز الخروج في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو التقى والعفاف(6)، قد فُقد بعد عصره صلى الله عليه وسلم، وبعبارة أخرى: إن الحكم قد تغير لتغير الزمان؛ وهو ما صرح به جمع من العلماء حيث قالوا: إن المرأة تمنع الآن من الخروج إلى المسجد لصلاة الجماعة بعد أن كان مأذوناً لهم في عصره صلى الله عليه وسلم بالخروج. مستدلين بقول عائشة السابق. وقد أطل العلامة ابن حجر الهيتمي وأسهب في بسط ذلك، وقد أكثر من النقول التي تؤيد ذلك. وهل هذا المنع على سبيل الجواز أو الوجوب؟ أي هل الأمر يقتصر على جواز المنع بعد أن كان منهيًا عنه أم يتعدى إلى أن يصير المنع واجبًا. ذكر العلامة ابن حجر الهيتمي أن كلام السيدة عائشة محتمل لكلا الأمرين أي لوجوب المنع ولجوازه. ثم قال: واحتماله لوجوبه أقرب ويدل عليها الملازمة المذكورة(7) المستنبطة من القواعد الدينية المقتضية لحسم مواد الفساد، ويؤيد ما استنبطته، قول مالك رضي الله عنه يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور.

وأما الجواب عن الأمر الثاني فهو أن مراد عائشة من قولها هذا كما ذكر العلامة الهيتمي هو: أن من أحدث أمرًا يقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، يُجَدِّد له حكم بحسب ما أحدثه لا بحسب ما كان قبل إحداثه. ويشدد العلامة الهيتمي على أن قول عائشة هذا بمنزلة الخبر، لا من قول الصحابي المختلف في كونه حجة؛ لأنها اطلعت منه صلى الله عليه وسلم أنه إذا اطلع على ما أحدثت النساء لمنعهن. قال: ويؤيد ذلك حديث ابن ماجة عن عائشة قالت: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد إذ دخلت امرأة من مزينة ترفل في زينة لها في المسجد فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا أيها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المسجد فإن بني إسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساؤهم الزينة وتبخترن في المساجد" (8). وإذا كانت المرأة لا تخرج إلا كذلك منعت. واعتذر في الإحياء عن قول بعض أولاد عبد الله بن عمر في هذه

(4) أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، رقم 900، ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنه وأنها لا تخرج مطيبة، رقم 442.

(5) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المجموع بشرح المذهب 93/4.

(6) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى 202/1، المناوي عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير 71/1.

(7) الملازمة هي: أن يلزم من علمه صلى الله عليه وسلم بما أحدث النساء بعده أن يمنعهن من الخروج.

(8) أخرجه ابن ماجة في سننه/ كتاب الفتن، باب فتنه النساء حديث رقم 4001، وابن عبد البر في التمهيد 407/23، وابن أبي الدنيا في العيال 584/2، حديث رقم 403، وإسحاق ابن راهوية في مسنده (مسند أم المؤمنين عائشة) 330/2، والمزي في تهذيب الكمال 450/8 كلهم من طريق موسى بن غبيدة الربذي عن داود بن مُدرك عن عروة بن الزبير عن عائشة به. قال البوصيري في مصباح الزجاجة 181/4: "هذا إسناد ضعيف داود بن مُدرك لا يعرف وموسى بن عبيدة ضعيف". وانظر تحفة الأشراف 5/12، والترغيب والترهيب للمنذري 61/3.

المسألة 9؛ فقال الغزالي " وإنما استجراً على المخالفة لعلمه بتغير الزمان وإنما غضب عليه لإطلاق اللفظ بالمخالفة ظاهراً من غير عذر". ونحو هذا الكلام ما قاله الحافظ ابن حجر في الفتح تعليقاً على ذلك: وكأنه قال ذلك لما رأى من فساد بعض النساء في ذلك الوقت وحملته على ذلك الغيرة، وإنما أنكر عليه ابن عمر لتصريحه بمخالفة الحديث، وإلا فلو قال مثلاً إن الزمان قد تغير، وإن بعضهن ربما ظهر منه قصد المسجد وإضمار غيره، لكان يظهر أن لا ينكر عليه، وإلى ذلك أشارت عائشة بما ذكر في الحديث الأخير (10)، ونقل العلامة الهيثمي عن كل من الإمام الحصري والإمام علاء الدين البخاري من المتقدمين أنهما ذكرا أن المفتى في هذا الزمان منع خروجهن، ولا يتوقف في ذلك إلا غبي تابع لهواه، لأن الأحكام تتغير بتغير أهل الزمان (11). هذا وقد أطل الحصري في شرحه على أبي شجاع الكلام في ذلك بما حاصله: أنه ينبغي القطع في زماننا بتحريم خروج الشابات وذوات الهيئات لكثرة الفساد، والمعنى المجوز للخروج في خير القرون قد زال وأيضاً فكن لا يبيدين زينتهن ويغضضن أبصارهن وكذا الرجال ومفاسد خروجهن الآن محققة، وذكر ما مر عن عائشة رضي الله عنها ونقله عن غيرها أيضاً ممن مر ذكرهم ثم قال: ولا يتوقف في منعهن إلا غبي جاهل قليل البضاعة في معرفة أسرار الشريعة قد تمسك بظاهر دليل حملا على ظاهره دون فهم معناه مع إهمالهم فهم عائشة ومن نحا نحوها ومع إهمال الآيات الدالة على تحريم إظهار الزينة وعلى وجوب غض البصر فالصواب الجزم بالتحريم والفتوى به اهـ. قال الهيثمي: وهذا حاصل مذهبنا واحذر من إنكار شيء مما مر قبل التثبت فيه ولا تغتر بمن تموه بلسانه وتقوه بما لا خبرة له به فإن العلم أمانة والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والإعانة (12).

وإذا ثبت أن الحكم يتغير بتغير الزمان؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: لم كان تغير الزمان مغيراً للحكم؟ وبعبارة أخرى؛ هل يعتبر تغير الزمان بحد ذاته عاملاً من عوامل تغير الحكم؟ أم لا بد من تغير شيء آخر من حيثيات الحكم من انعدام شرط أو زوال محل أو فقدان علة الحكم؟

الواقع أن تغير الزمان بحد ذاته لا يعتبر مغيراً للحكم؛ ذلك لأن الزمان عبارة عن حركة الأفلاك كالشمس والقمر والأرض وغيرها، وبدوران الأرض حول نفسها مرة في كل أربع وعشرين ساعة يتكون الليل والنهار، وبدوران القمر في كل ثلاثين يوماً تقريباً يتشكل الشهر، وبدوران الشمس في كل 365 يوماً تتشكل السنة والفصول الأربعة؛ وباستمرار حركة الأفلاك يستمر الزمان، وبما أن هذه الأفلاك في حركة مستمرة إلى أن يشاء الله، فلا تزال هذه الأفلاك تطوي الزمان خلفها بشكل حسابي منتظم؛ فمسألة الزمان مسألة فلكية حسابية محضة. كما قال تعالى: { هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب } (13).

(9) أخرج مسلم (667) عن عبد الله بن عمر: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنتكم إليها قال فقال بلال بن عبد الله والله لئمنعن قال فأقبل عليه عبد الله فسيبه سبا سينا ما سمعته سبه مثله قط وقال أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول والله لئمنعن.

(10) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري 2/289، عند حديث رقم 865.

(11) الهيثمي، الفتاوى الفقهية الكبرى 1/202.

(12) المرجع السابق 1/203، 204.

(13) يونس: 5.

وعليه فلا يعقل إناطة حكم ما بزمان ما، لعين الزمان من حيث هو زمان؛ لأن الأزمنة متماثلة، لذلك فإن بعض العلماء فرقوا بين العلة والسبب: بأن العلة لا بد لها من المناسبة بخلاف السبب(14). ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن اللام في قوله تعالى: {أقم الصلاة لدلوك الشمس}15، ليست للتعليل لأن الدلوك لا يصلح أن يكون علة. فمعناه صل عنده فهو للتوقيت؛ قال الزركشي: وإنما قال ذلك لأن عنده أن العلة الشرعية لا بد فيها من المناسبة، وليس ميل الشمس من هذا القبيل(16).

وقال البزدوي: وليس السبب بعلة، والدليل عليه أنها أضيفت إلى الوقت {أقم الصلاة لدلوك الشمس}. فالنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت، وكذلك يقال صلاة الظهر والفجر. اهـ(17). ونقل الشارح عبد العزيز عن البزدوي في بعض كتبه الأخرى: أن الفرق بين العلة والسبب أن العلة: ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الأحكام، والسبب سبب، وإن كان لا يعقل معناه اهـ(18).

وقال الإخسيكثي: السبب الحقيقي: ما يكون طريقاً إلى الحكم، من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلة؛ قال الشارح الإتقاني: قوله: من غير أن يضاف إليه وجوب: احتراز عن العلة الحقيقية، ولا وجود: احتراز عن الشرط، ولا يعقل فيه معاني العلة. احتراز عن أنواع العلة(19).

وقال ابن الحاجب: "خطاب الوضع، كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال، والمعنوية". قال الشارح الرهوني: السبب هو كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرّفًا لإثبات حكم شرعي، فله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد، وسببية الزنا. اهـ(20)

فواضح من هذا التعريف أن السبب والعلة عنده متساويان، وهو ما ذهب إليه البيضاوي والآمدي والغزالي والصفى الهندي، وعليه معظم الشافعية(21)، بخلاف ما ذهب إليه الحنفية من أنهما متغايران، ولكن هذا الخلاف لا يؤثر فيما نحن فيه؛ إذ الكل متفق على أن ما أنيط بالوقت من الأحكام ليس معقول المعنى، والخلاف فيما وراء ذلك، وهو أنه هل يسمى الوقت الذي أنيط به الحكم كدلوك الشمس لصلاة الظهر؛ علة كما عليه معظم الشافعية، أم سبباً كما عليه الحنفية وبعض الشافعية؛ وانظر إلى كلام الرهوني — وهو ممن لا يرى فرقاً بين العلة والسبب — فهو يقول عن

(14) الزركشي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع 1/175.

(15) سورة الإسراء: 78

(16) الزركشي: البحر المحيط 7/238. ط الكتبي.

(17) البزدوي، أصول البزدوي المطبوع بهامش كشف الأسرار للبخاري 2/347.

(18) البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين الحنفي، كشف الأسرار 2/347، وانظر الكافي شرح البزدوي للسغفاني 4/2040

(19) انظر المتن مع الشرح في التبيين للإتقاني 2/133. ونحو ذلك ما جاء في المنار حيث عرف السبب الحقيقي: بأنه ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلة. انظر المنار للنسفي بشرح ابن ملك ص899. وعامة الحنفية على التفرقة بين السبب والعلة. انظر أصول السرخسي 2/301، مرآة الأصول 2/406.

(20) الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل 2/90، 91.

(21) الهيتي، عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: 139.

السبب: وينقسم بحكم الاستقرار إلى وقتي، ومعنوي؛ فالوطني: ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه، كجعل زوال الشمس أمانة معرفة لوجوب الصلاة في قوله تعالى: { أقم الصلاة لدلوك الشمس }؛ والمعنوي: ما يستلزم حكمة باعثة (22) للشرع على شرع الحكم المسبب، كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ. اهـ (23)

وكذلك الغزالي الذي يقول: لا ينبغي أن يظن أن السبب جنس زائد على جنس العلة والشرط" فإنه يصرح بأن الزوال والغروب بمثابة علامة للوجوب، من غير تأثير لهما على الحكم، فقد تعقب كلام القاضي الباقلاني الذي اعتبر أن الدولك لا يصلح أن يكون علة — قائلاً: وهذا فيه نظر؛ إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب، ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة، وقد قال الفقهاء الأوقات أسباب؛ ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة (24)؛ ويقول في موضع آخر: علم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله - تعالى - في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله - سبحانه - خطابه لخلقه بأمر محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها، كقوله - تعالى - : { أقم الصلاة لدلوك الشمس } وقوله تعالى: { فمن شهد منكم الشهر فليصمه } وقوله صلى الله عليه وسلم: { صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته } 25. قال الزركشي: وإنما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم عند تعذر الوقوف على خطاب الله لا سيما عند انقطاع الوحي والعلامة 26.

فالزمان ليس إلا ظرفاً للحوادث والوقائع، لا يؤثر فيها سلباً ولا إيجاباً، بمعنى أن الزمان ليس هو فاعل المصائب أو النوائب، ولا هو فاعل المسرات والخيرات، وإنما فاعل كل ذلك هو الله سبحانه وتعالى، وهو وحده جل شأنه صاحب القضاء والقدر. لذلك جاء النهي عن سب الدهر على هذا المعنى.

روى الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار (27).

قال الخطابي: "قوله أنا الدهر، معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الأمور التي تنسبونها إلى الدهر، فإذا سب ابن آدم الدهر من أجل أنه فاعل هذه الأمور، عاد سبه إليّ، لأنني فاعلها وإنما الدهر زمان ووقت جعلته ظرفاً لمواقع الأمور، وكان من عادة أهل الجاهلية (28) إذا أصابهم شدة من

(22) أنكر السبكي على من أطلق هذه العبارة أو نحوها. وقال "فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، وإن ما ورد في كلام الفقهاء من قولهم الباعث على كذا أو علة الحكم الفلاني كذا؛ إنما مقصودهم أن العلة باعثة للمكلف على الامتثال، فحفظ النفس يبعث المكلف على فعل القصاص الذي حكم به تعالى على ما نبه الشيخ الإمام الموالد تغمده الله برحمته. اهـ انظر رفع الحاجب 176/4-177، وانظر تقرير العلامة الشربيني على شرح المحلى 95/1.

(23) الرهوني، تحفة المسؤول 91/2.

(24) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى 308.

(25) الغزالي، المستصفى 74.

(26) الزركشي، البحر المحيط 7/2.

(27) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب {وما يهلكنا إلا الدهر} الآية، حديث رقم 4826، ومسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، حديث رقم 2246.

(28) قال أبو عبيد: ومن شأن العرب أن يذموا الدهر عند المصائب والنوائب؛ حتى ذكروه في أشعارهم ونسبوا الأحداث إليه. قال عمرو بن قميئة: رمثني بنات الدهر من حيث لا أرى \*\* فكيف بمن يرمى وليس برام فلو أنها نبيل إذا لاتقيتها \*\*\* ولكنني أرمى بغير سهام

الزمان أو مكروهه من الأمر أضافوه إلى الدهر وسبوه فقالوا: بؤسًا للدهر، وتبًا للدهر، ونحوه ذلك من القول، إذ كانوا لا يثبتون لله ربوبية، ولا يعرفون للدهر خالقًا، وقد حكى الله ذلك من قولهم حين قالوا "وما يهلكنا إلا الدهر" ولذلك سمو الدهرية، وكانوا يرون الدهر أزليًا قديمًا لا أول له، فأعلم الله تبارك وتعالى أن الدهر ظرف محدث يقبله بين ليل ونهار، لا فعل له في شيء من خير أو شر، لكنه ظرف للحوادث ومحل لوقوعها، وأن الأمور كلها بيد الله تعالى؛ ومن قَبْلِهِ يكون حدوثها وهو محدثها ومنشئها سبحانه لا شريك له (29).

وقال الحافظ ابن حجر: ومعنى النهي عن سب الدهر أن من اعتقد أنه الفاعل للمكروه فسببه خطأ، فإن الله هو الفاعل؛ فإذا سببتم من أنزل ذلك بكم رجع السب إلى الله (30).

وقال ابن جرير الأندلسي: وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لا لغة ولا عقلا ولا شرعا، وهو المعنى في هذا الحديث (31).

قال النووي: وسببه أن العرب كان شأنها أن تسب الدهر عند النوازل والحوادث والمصائب النازلة بها من موت أو هرم أو تلف مال أو غير ذلك، فيقولون: يا خيبة الدهر، ونحو هذا من ألفاظ سب الدهر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" أي لا تسبوا فاعل النوازل، فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله تعالى؛ لأنه هو فاعلها ومنزلها. وأما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له، بل هو مخلوق من جملة خلق الله تعالى. ومعنى "فإن الله هو الدهر" أي فاعل النوازل والحوادث، وخالق الكائنات (32).

وقال العيني: وعلى هذا لا يجوز نسبة الأفعال الممدوحة والمذمومة للدهر حقيقة فمن اعتقد ذلك فلا شك في كفره، وأما من يجري على لسانه من غير اعتماد صحته فليس بكافر ولكنه تشبه بأهل الكفر وارتكب ما نهاه عنه الشارع فليتب وليستغفر (33).

وقال ابن فورك: أي أنا المغير للدهر والمحدث للحوادث فيه لا الدهر كما يتوهمون ويكون فائدته تكذيب من اقتصر على الدهر والأيام والليالي في حدوث الحوادث وتغييرها من الملحدين

ومثله كثير في الشعر. انظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، 16/172. وقال ابن عبد البر في التمهيد ج18/ص155: ان العرب كان من شأنها دم الدهر عندما ينزل بها من المكاره فيقولون أصبأتنا قوارع الدهر وابداننا الدهر وأتى علينا الدهر ألا نرى إلى قول شاعرهم رميتي بنات الدهر... وقال المساور بن هند

بليت وعلمي في البلاد مكانه \* وأفنى شبابي الدهر وهو جديد

وقال أبو ذؤيب الهذلي

أمن المنون وربيبها تتفجع \* والدهر ليس بمعتب من يجزع

وقال ابن فورك: وقد يسمى الدهر: المنون، والزمان أيضًا؛ لأنه جالب المنون عندهم، والمنون المنية. ثم أنشد بيت أبي ذؤيب؛ ثم قال: كأنه قال أمن الدهر وربيبه تتوجع وقد قال الله سبحانه {نتربص به ريب المنون} (الطور 30) أي ريب الدهر وحوادثه وكانت العرب تقول لا ألقاك آخر المنون أي آخر الدهر. انظر مشكل الحديث ص276.

(29) انظر كلام الخطابي في شرحه على البخاري المسمى أعلام الحديث 3/1904، وانظر نحوه في شرحه على أبي داود المسمى معالم السنن 5/423 عند حديث رقم 5274.

(30) ابن حجر، فتح الباري 10/466.

(31) كذا نقله الحافظ في فتح الباري 10/467 مختصراً، وانظر كلام ابن أبي جرير كاملاً في شرحه المختصر على البخاري المسمى بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة مالها وما عليها. أو المسمى جمع النهاية في بدء الخير والغاية 4/178.

(32) النووي، شرح النووي على مسلم 15/3 ولفظه خيبة الدهر جاءت عند الشيخين أيضًا، ولفظ مسلم: فلا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر. انظر صحيح البخاري حديث رقم 6182، ومسلم 2246.

(33) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري 19/167.



والزنادقة وتحقيقاً لإثباته جل ذكره أنه الفاعل لجميع الحوادث المرید لها لا مرور الليالي والأيام وأن الأيام والليالي ظرف للحوادث لا أنها يحدث بها أو منها شيء(34).

والخلاصة من الحديث كما ذكر المناوي أنه "إذا سب ابن آدم الدهر من أجل أنه فاعل هذه الأمور عاد سبه إليّ لأنني فاعلها وإنما الدهر زمان جعلته ظرفاً لمواقع الأمور"(35).

مما سبق نجد أن الشارع قد نعى على أهل الجاهلية نسبتهم الحوادث للدهر، وأعلمهم أن الدهر هو ظرف للحوادث ليس له فيها أدنى تأثير، وإنما فاعل هذه الحوادث هو الله تبارك وتعالى، حتى صار الإيمان بالقضاء والقدر جزءاً من عقائد المسلمين. وعليه فإن الزمان مجرد ظرف للحوادث حلوة كانت أم مرة، ولا يمدح ولا يذم(36) إلا مجازاً بأن يكون المقصود أهله، ولا ينشئ حكماً ابتداءً، ولا يبطل حكماً كان موجوداً ولا حتى يغيره، وإنما إذا أُطِّقَ شيء من ذلك فهو مجاز، بمعنى أن ما ذكره بعض العلماء من أن الحكم يتغير بتغير الزمان، إنما هو كما يسميه علماء البلاغة مجاز عقلي علاقته الزمانية أي إطلاق المحل وإرادة الحال وذلك كقوله تعالى: {بل مكر الليل والنهار}(37). فإسناد المكر إلى الليل والنهار مجاز عقلي علاقته الزمانية لأنهما زمان المكر(38).

قال الزجاج: معناه: بل مكركم في الليل والنهار(39)؛ وقال الأخفش: أي هذا مكر الليل والنهار. والليل والنهار لا يكران بأحد ولكن يُمكر فيهما كقوله {من قرينك التي أخرجتك} وهذا من سعة العربية(40).

(34) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه 378.

(35) المناوي، فيض القدير 630/4، حديث رقم 6025.

(36) قال سيدي الشعراي في العهود المحمدية ص 850 : أخذ علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه وسلم ) أن لا نسب الدهر الذي نحن فيه يعني الزمان ، وأما سبه بالمعنى الآخر فهو كفر صريح ، وهذا العهد يقع في خيانتة كثير من العلماء والصالحين فضلا عن العوام والفاسين ، فيقولون هذا زمان السوء هذا زمان الشوم ، وكأنهم يسيئون أنفسهم إذ الشر والخير إنما هما فعل المكلف لا فعل الزمان وأنشدوا :  
نسب زماننا والعيب فينا \* وما لزماننا عيب سوانا اهـ وهذا البيت أورده البيهقي في أبيات أخرى في الزهد الكبير ص157 ونسبها إلى أبي العباس ابن شاذل الهاشمي، ومنها:

يعيب الناس كلهم زماناً وما لزماننا عيب سوانا

نعيب زماننا والعيب فينا ولو نطق الزمان بنا هجاناً

ومنه ما رواه البيهقي أيضا في الزهد الكبير أيضا ص157 عن أبي البهلول أنه قال: الزمان وعاء وإنما فسد أهله ثم أنشأ يقول:  
أرى حلالاً تصان على أناس وأعراضاً تنال ولا تصان

يقولون الزمان زمان سوء وهم فسدوا وما فسد الزمان

وقال القرطبي : وروي أن سالم بن عبد الله بن عمر كان كثيرا ما يذكر الدهر فزجره أبوه وقال إياك يابني وذكر الدهر وأنشد فما الدهر بالجاني لشيء لحينه\* ولا جالب البلوى فلا تشتم الدهرا ولكن متى ما يبعث الله باعثا\* على معشر يجعل ميسيرهم عسرا  
انظر تفسير القرطبي 172/16.

(37) سورة سبأ: 33.

(38) عباس، فضل حسن، البلاغة، فنونها وأفانها، علم البيان والبديع: 142.

(39) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه 254/4.

(40) الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن 663/2، ط عالم الكتب 1985م، وانظر: ابن الجوزي، زاد المسير 458/6.

وقال النحاس: والمعنى – والله جل وعز أعلم – مكرم في الليل والنهار أي مشاركم (41) إياناً ودعاؤكم لنا إلى الكفر الذي حملنا على هذا؛ قال محمد بن يزيد: أي بل مكرم الليل والنهار كما تقول العرب: نهاره صائم، وليله قائم، وأنشد:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى \*\*\* ونمت وما ليل المطي بنائم (42)

وأشده سيويوه: فنام ليلي وتجلي همي" (43). أي نمت فيه (44). اهـ.

وقال سفيان الثوري: بل عملكم في الليل والنهار. وقال قتادة: بل مكرم بالليل والنهار صدنا (45)؛ وقال القرطبي: فأضيف المكر إليهما لوقوعه فيهما. ونظيره "والنهار مبصرًا" (46).

وقال السمين الحلبي: وإضافة المكر إلى الليل والنهار إما على الإسناد المجازي كقولهم: ليل ماكر، فالعرب تضيف الفعل إلى الليل والنهار، فيكون مصدرًا مضافًا لمرفوعه، وإما على الاتساع في الظرف فجعل كالمفعول به فيكون مضافًا لمنصوبه (47).

فمعنى ما أطلقه بعضهم من أن الحكم يتغير بتغير الزمان: أن الحكم يتغير مع تجدد الزمان وتقلبه بسبب ما يحدث فيه من تغير لبعض العوامل المتعلقة بالحكم، لأنه لما كان هذا التغير إنما يحدث عبر الزمان، بمعنى أن الزمان هو ظرف ذلك التغير، أطلق تغير الزمان على ما يتغير في الزمان، من باب المجاز، يقول الفخر الرازي: وقت الشيء يشبه سبب الشيء، لأن الوقت يأتي بالأمر الكائن فيه، والأمور متعلقة بأوقاتها فيقال: خرج لعشر من كذا<sup>48</sup> اهـ.

ثم لو سلمنا جدلاً أن تجدد الزمان بمفرده ينسخ شريعة أو يغيرها أو يبدلها، فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما مقدار الزمن الذي به تتغير الشريعة؟ وبعبارة أخرى: ما هو الضابط في هذه المسألة؟ هل تتغير الشريعة تلقائياً كل ألف سنة مثلاً، أم كل قرن، أم كل عقد، أم كل سنة، أم كل شهر، أم كل يوم أم ساعة أم دقيقة أم لحظة؟

إن الزمان في تغير أي مستمر دائم لا ينقطع، فلو اعتبر مجرد مرور الزمان عاملاً مغيراً للحكم الشرعي، لما استقرت شريعة سماوية ولا وضعية، ولكانت عدد الشرائع السماوية بعدد أنفاس الخلائق، ولوجب على رجال القانون أن يسنوا تشريعات كل لحظة ثم ينسخوها ويبدلونها بسن قوانين جديدة في اللحظة التالية وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا لا يقول به عاقل؛ وإن اعتبر شيء آخر مع الزمان لا بد بأخذه بعين الاعتبار فهذا ما أريد إثباته في الفقرة التالية.

(41) وقع في تفسير القرطبي 302/14 "مشاركم" بالسین المهملة، وهو تصحيف، وإنما هو بالسین المعجمة، جاء في لسان العرب "مادة شرر": المشاركة: المخاصمة. وفي الحديث لا تشار أخاك. قال ابن الأثير: هو تفاعل من الشر: أي لا تفعل به شرًا يحوجه إلى أن يفعل بك مثله. انظر النهاية 459/2، وتاج العروس 295/3.

(42) والبيت لجريز؛ انظر ديوانه ص553، دار صادر، وقد ورد أيضًا في: خزنة الأدب 223/1، والكتاب لسبيويه 160/1 والمقتضب 105/3، والمحتسب لابن جني 184/2، وتفسير الطبري 67/22، والإنصاف 243.

(43) الشاهد لرؤية بن العجاج؛ انظر: ديوانه 142، تفسير الطبري 1399/1، المحتسب 184/2، الكامل ص118.

(44) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس 349/3.

(45) الجامع لأحكام القرآن 302/14.

(46) المرجع السابق 302-303.

(47) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون 426/4 طدار الكتب العلمية، تفسير ابن عادل دمشقي 69/16، وانظر المزيد في معاني القرآن للفرأ 363/2، والكشاف 91/3، والبحر المحيط لأبي حيان 283/7.

(48) الرازي، مفاتيح الغيب 71/26.

فإذا ثبت أن الحكم لا يتغير بتغير الزمان حقيقة وإنما مجازاً أي يتغير بتغير ما يحصل في الزمان، فالسؤال: ما معنى تغير الحكم بتغير الزمان على هذا المعنى الذي قررت؟ أو بعبارة أخرى ما هي المتغيرات الحادثة في الزمان التي تغير الحكم؟ فالجواب أن كل العوامل التي تغير الحكم يمكن أن يطلق عليها أنها تغير الحكم لتغير الزمان مجازاً، والحقيقة أن الحكم إنما تغير للعامل الذي حدث في الزمان المتجدد؛ فمثلاً العلة عامل من عوامل تغير الحكم لأن الحكم يدور معها وجوداً وهدماً، فقد يكون حكماً ما منهياً عنه لعدة ما وكانت هذه العلة متحققة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذهبت هذه العلة بعد وفاته فيتغير الحكم لا لأن الزمان تغير فحسب وإنما لأن العلة ذهبت في ذلك الزمان فالزمان وعاء للعامل المغير وهو ذهاب العلة ومثال ذلك أن السؤال كان منهياً عنه في عصره عليه الصلاة والسلام وعلة النهي هي احتمال تحريم شيء كان مباحاً فيسوق السائل بذلك على المسلمين. وهذه العلة ذهبت بموته صلى الله عليه وسلم؛ لأن التشريع انتهى وثبتت الأحكام بعد وفاته لأنه لا نسخ إلا في زمنه، يقول ابن عبد البر: إن السؤال اليوم لا يخاف منه أن ينزل تحريم ولا تحليل من أجله، فمن سأل مستقهماً راعياً في العلم ونفي الجهل عن نفسه، باحثاً عن معنى يجب الوقوف في الديانة عليه، فلا بأس به، فشفاء العي السؤال. ومن سأل معنناً غير متفقه ولا متعلم، فهذا لا يحل قليل سؤاله ولا كثيره<sup>49</sup> اهـ.

وكذلك عامل الشرط فقد يكون حكماً ما تشترط لمشروعيته شرطاً كان موجوداً في عصر ثم يفقد في عصر آخر، فيتغير الحكم من المشروعية إلى الخطر. كما في خروج النساء إلى المساجد فقد كان مشروعاً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ولما كانت العفة متوفرة، ثم بعد عصره لما فسد أهل الزمان، لم يعد خروجهن إلى المساجد مشروعاً أو مأذوناً فيه لأن الحكم فقد شرطه وقد سبق تقرير ذلك مبسوطاً ورأينا كيف قرر ذلك العلماء ومنهم الحصني في قوله: المعنى المجوز للخروج في خير القرون قد زال. اهـ. فالمغير للحكم ليس هو تغير الزمان فحسب وإنما فقدان شرط الحكم وهو العفة بتناسخ الأزمنة. وقس على ذلك كل عامل من عوامل تغير الحكم فالأحكام المنوطة بالعرف تتغير بتغير العرف، وتغير العرف غالباً ما يكون لتغير الزمان بمعنى أنه بتجدد الزمان قد تظهر أعراف جديدة وتنمحي أخرى، وتجدد العرف ليس من أجل تجدد الزمان فحسب أيضاً، وإنما تجدد الأعراف يكون من أجل ما يحدث في الزمان من وقائع تبدل العرف كالتطور والتقدم، فمثلاً كلما تطور علم الطب ظهرت مصطلحات وأعراف طبية جديدة، صحيح أن هذا التطور يكون مع تجدد الزمان، ولكن هذا التطور والتقدم ليس هو من صنع الزمان، وإنما التطور حدث في الزمان لاكتشاف وسائل وأساليب جديدة، وأتى هذا الاكتشاف من التجارب الكثيرة والتفكير المتواصل الذي يحتاج إلى زمن يقع فيه فمن هنا كان الزمان عامل مهم في الأحداث والوقائع؛ لأنه لا حدث إلا في زمن يقع فيه.

إذن بتجدد الزمان يتجدد العرف فتتغير الأحكام المناطة بالعرف. وكذلك عامل المصلحة فقد يكون أمراً ما مصلحة في زمن ومفسدة في زمن فيتغير الحكم بتغير هذه المصلحة، إذا كان الحكم مناصفاً عليها وتوفرت فيها الشروط اللازمة لاعتبارها.

(49) ابن عبد البر، التمهيد 292/21.

إذن فالحكم يتغير بتغير أي عامل من عوامل الحكم بتجدد الزمان، نعم غالبًا ما يكون تغير العرف خاصة هو العامل الرئيسي في تغير الحكم مع تبدل الزمان. بل إن بعضهم (50) حصر قاعدة "تغير الأحكام بتغير الزمان" بالعرف والمصلحة التي أنيط بهما الحكم أصلاً، وبعضهم الآخر (51) حصرها بالأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية.

وأنا أرى – والله أعلم – أن الأمر أشمل من ذلك فالحكم يتغير بتغير المصلحة أو العرف أو ذهاب المحل أو العلة أو فقدان شرط إلى غير ذلك.

فبالخلاصة أن الحكم يتغير بتغير ما يحدث في الزمان وليس الزمان هو المغير بحد ذاته، وعليه فلا يجوز ادعاء تغير حكم ما لتغير الزمان فحسب، بل لا بد من إثبات تغير عامل ما في الحكم حدث في الزمان المتجدد، وليس للزمان المتجدد أي تأثير في الحكم على الرغم من حدوث العامل المغير فيه، بدليل أن هذا العامل الذي حدث في طيات هذا الزمان المتجدد لو حدث في ذلك الزمان الماضي لتغير الحكم وأخذ نفس الحكم الذي سيأخذه في الزمان المتجدد وهذا عين ما قالتها أم المؤمنين السيدة عائشة في قولها: "لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن" فالمنع للنساء من حضور الجماعات إنما كان لما أحدث النساء بعده عليه الصلاة والسلام لا لعين العصر الذي تأخر عنه، بدليل أن ما أحدثه النساء لو حدث في عصره عليه الصلاة والسلام لمنعهن النبي صلى الله عليه وسلم كما قررتة السيدة عائشة رضي الله عنها.

فإن قيل: ولكن هذا مخالف لحديث "خير القرون قرني" فقد وصف القرن وهو الزمان بالخيرية لذلك خصص كثير من العلماء الإذن بخروج النساء إلى المساجد بعصره صلى الله عليه وسلم. فالجواب: أن لفظ الحديث في البخاري: خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" (52)، وفي رواية له أيضاً "خير الناس قرني.."(53). وفي أخرى عنده "خير أمتي قرني..." (54).

وأما لفظ "خير القرون قرني" فهو مما اشتهر على الألسنة، ولم أجد من أخرجه بهذا اللفظ إلا ابن عساکر من حديث أکثم بن الجون مرفوعاً (55).

وأياً كانت الرواية فإن الشراح ذكروا أن المراد بالقرن هنا أهله؛ قال ابن الأثير: القرن: أهل كل زمان، وهو مقدار التوسط في أعمار أهل كل زمان. مأخوذ من الاقتران، وكأنه المقدر الذي يقترن فيه أهل ذلك الزمان في أعمارهم وأحوالهم (56).

(50) مثل أستاذنا الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة ص 291.

(51) كالشيخ الزرقا في المدخل 942/2.

(52) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، حديث رقم 2651، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم حديث رقم 2535، من حديث عمران بن حصين.

(53) أخرجه البخاري برقم 2652، ومسلم 2533.

(54) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 3650، من حديث عمران بن الحصين، وأخرجه مسلم من حديث أبي هريرة "2534" مرفوعاً بلفظ "خير أمتي القرن الذين بعثت فيهم".

(55) انظر تاريخ دمشق لابن عساکر ج 67/ص 37.

(56) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث 51/4. وفي اللسان مادة قرن: القرن: الأمة بعد الأمة.

وقال الحافظ ابن حجر: قوله "خير أمتي قرني" أي أهل قرني والقرن أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة، ويقال إن ذلك مخصوص بما إذا اجتمعوا في زمن نبي أو رئيس يجمعهم على ملة أو مذهب أو عمل(57).

وقال الأزهرى: القرن أهل كل مدة كان فيها نبي أو كان طبقة من أهل العلم، قلت السنون أو كثرت، والدليل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: خيركم قرني، يعني أصحابي، ثم الذين يلونهم، يعني التابعين ثم الذين يلونهم: يعني الذين أخذوا عن التابعين(58).

ونقل المناوي عن بعضهم قوله: قرن الإنسان جيله الذي هو فيه، وهو كل طبقة مقترنين في وقت سمي قرناً لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم(59).

وخلاصة القول أن المراد بهذا الحديث الثناء على أهل ذلك القرن من الصحابة ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم. ولا شك أن هذه الخيرية ليست متولدة من زمانهم بل العكس تماماً فهم الذي أضفوا على الزمان الخيرية. وإنما نبعت هذه الخيرية من بعثته صلى الله عليه وسلم التي أخرجت الناس من الظلمات إلى النور، وكذلك فإن الصحابة إنما كانوا خير هداة الأمة ببركة الصحبة والمشاهدة الشريفة، وببذلهم الأموال والمهيج في نصره هذا الدين، ولكونهم هم الذين نقلوا لنا هذا الدين ففازوا بتلك المرتبة العليا، وصار زمانهم - لكونهم منه - خير الأزمنة والقرون.

وعليه فإن قولهم تغيير الأحكام بتغيير الزمان - إن صح - يؤول إلى تغيير الأحكام بالعوامل التي تحدث في الزمان؛ ومما يؤيد ذلك بقوة أن الأمثلة التي ضربها العلماء لهذه القاعدة ترجع عند التحقيق إلى تغيير الأحكام لتبدل العرف أو تغيير المصلحة أو زوال علة أو ذهاب محل الحكم أو فقدان شرط أو طرؤ مانع كفساد أهل الزمان وما إلى ذلك. وقد تتبعت من كُتب في هذه المسألة(60) فوجدت الأمثلة كلها تعود إلى هذا الذي ذكرت.

وما سبق تقريره من معنى قاعدة تغيير الأحكام بتغيير الزمان هو على التسليم بصحة هذه المقولة، وإلا فقد أنكرها كثير من المحققين جملة وتفصيلاً؛ منهم الإمام التقي السبكي حيث يقول: قد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد منهما وهذا معنى قول مالك يحدث للناس أحكام بقدر ما يحدث لهم من الفجور فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغيير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة فإذا حدثت صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فيها فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكماً(61) اهـ

ومنهم الأذرعي حيث يقول: إن الأحكام لا تتغير بتغيير الأزمان(62).

(57) فتح الباري 4/7، حديث رقم 3650، وانظر تحفة الأحوذى 389/6.

(58) انظر تاج العروس 306/9، ولسان العرب 334/13، مادة قرن.

(59) فيض القدير 643/3، حديث رقم 4053.

(60) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام 941/2. وشرح القواعد الفقهية للزرقة القاعدة 33، المادة 39، الفروق للقرافي 177/1، 203/4، أعلام الموقعين 41/3 ط دار الفكر بيروت، السياسة الشرعية ص18، زاد المعاد 73/2، درر الحكام 43/1، ضوابط المصلحة ص280، فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني ص222، "العادة محكمة" رسالة ماجستير غير منشورة للأستاذ خليل محمد مصطفى نصار ص169، العرف لقوته 67/1، المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية تأليف عبد العزيز محمد عزام ص217، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي 1116/2.

(61) انظر فتاوى السبكي 572/2، وتابعه الزركشي في البحر المحيط 220/1.

(62) الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى 348/4.

ومنهم الشيخ نجم الدين البالسي فقد علل فساد تلك المقولة بأن صاحب الشرع شرع شرعاً مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم(63)؛ ومنهم إمام الحرمين فقد قال في كتابه نهاية المطالب: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لآنحل رباط الشرع(64).

فهذا الفريق من الشافعية ينفي صحة هذه المقولة ويرون أن الأحكام لا تتغير بتغير الزمان؛ بخلاف فريق آخر من الشافعية أيضاً فقد كان لهم اختيارات بخلاف مذهب الشافعي، رأوا تناسب زمنهم، كالرويات في كتابه الحلية والعبادي في فتاويه والعز بن عبد السلام على ما نقله عنه القرافي(65).

وأنا أرى والله أعلم أن الخلاف لفظي بين الفريقين فالقائل بتغير الأحكام بتغير الزمان يعني بذلك الأحكام المناطة بالمصلحة المرسله والعرف المعتبر إلى غير ذلك من العوامل التي تؤثر في مجرى الحكم فيما لو تغيرت بتبدل الزمان. ومن أنكرها فلأنه حملها على ظاهرها وحينئذ يلزم منه محذور وهو أن تنسخ الشريعة بتناسخ الزمان وتنمحي، وهذا الذي أنكره أيضاً الفريق الأول، فالنزاع لم يتوارد على محل واحد ولو اطلع كل فريق على مراد الآخر لما أنكره. والله أعلم.

#### أمثلة أخرى لتغير الأحكام بتغير الأزمان ورأي الشيخ الزرقا في ذلك

يرى الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله أنه: قد يكون تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية، ناشئاً عن فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع، مما يسمونه: فساد الزمان؛ وقد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة من أوامر قانونية مصلحة، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية، ونحو ذلك(66).

وخلاصة هذا الرأي أن الأحكام التي تتغير بتغير الزمان ترجع إلى حالتين رئيسيتين وهما: ما تغير لفساد الذمم والأخلاق، وما تغير لتطور بعض الأساليب والوسائل. وهذا يتفق مع ما سبق أن قررته، من أن تغير الزمان بحد ذاته ليس هو العامل المغير، وإنما ما وراء ذلك، إلا أنه ذكر أمرين مما هو السبب الحقيقي وراء تغير الزمان، وهذا ليس على سبيل الحصر طبعاً، وإنما قد تكون ثمة عوامل أخرى هي العامل الحقيقي. هذا وقد ذكر الشيخ الزرقا عدداً من الأمثلة على كلا الحالتين، وسأورد خلاصتها بعون الله تعالى، ثم أبين رأي الشيخ الزرقا في صلة عامل العرف بهذه القاعدة.

#### أولاً: تغير الأحكام الاجتهادية بفساد الزمان

فمن المسائل التي غير الفقهاء المتأخرون أحكامها، التي قررها اجتهاد الأئمة الأولين، وعللوا ذلك بفساد الزمان، أي بفساد الأخلاق العامة، القضايا التالية:

(63) الزركشي، البحر المحيط 220/1، ط الكتبي.

(64) المرجع السابق.

(65) قال الزركشي في البحر المحيط 221/1: وقد أكثر الرويات في " الحلية " من اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول: في هذا الزمان . وقال العبادي في فتاويه " : الصدقة أفضل من حج التطوع في قول أبي حنيفة . وهي تحتل في هذا الزمان . وأفتى الشيخ عز الدين بالقيام للناس . وقال : لو قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيداً ، وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لأنه خارج عن الأحكام المشروعة . فاعلم ذلك فإنه عجب .

(66) الزرقا، المدخل الفقهي 942/2

1- من المقرر في أصل المذهب الحنفي: أن المدين تنفذ تصرفاته في أمواله بالهبة والوقف وسائر وجوه التبرع ولو كانت ديونه مستغرقة أمواله كلها، باعتبار أن الديون تتعلق بدمته لا بأمواله العينية؛ لكن لما فسدت ذمم الناس، أصبح المدينون يحتالون لإسقاط حقوق الدائنين، حيث يعمدون إلى هبة أموالهم أو وقفها لمن يثقون به ثم يستردونها ثانية، لذلك أفتى المتأخرون من فقهاء المذهب الحنفي والحنبلي: بعدم نفاذ هذه التصرفات من المدين، إلا فيما يزيد من وفاء الدين من أمواله (67).

2 — في أصل المذهب الحنفي: أن الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب عن مدة الغصب، بل يضمن العين فقط إذا هلكت أو تعيبت، لأن المنافع عندهم ليست متقومة في ذاتها، وإنما تقوم بعقد الإجازة ولا عقد في الغصب؛ ولكن المتأخرين من فقهاء المذهب الحنفي نظروا تجرؤ الناس على الغصب؛ لضعف الوازع الديني فيهم، فأفتوا بتضمين الغاصب أجره المثل عن منافع المغصوب، إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو معداً للاستغلال على خلاف قياس المذهب، وذلك زجرًا للناس عن العدوان، لفساد الزمان، وإنما نصوا على تضمين منافع هذه الأموال الثلاثة على وجه الخصوص؛ لضعف الباعث الشخصي على حمايتها.

ويرى الشيخ الزرقا رحمه الله: أن قوا عد الفقه الحنفي تتقبل مبدأ تضمين بدل منافع المغصوب مطلقاً في جميع الأموال، دون حصرها بالأموال الثلاثة، لازدياد فساد الذمم، وكثرة الطمع في أموال الغير والتجاوز على الحقوق (68).

3 — في أصل المذهب الحنفي: أن الزوجة إذا قبضت معجل مهرها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء، ولكن المتأخرين لحظوا انقلاب الأخلاق وغلبة الجور، وأن كثيراً من الرجال يسافرون بزوجاتهم إلى بلاد نائية ليس لهن فيها أهل ولا نصير، فيسيئون معاملتهن ويجورون عليهن؛ فأفتى المتأخرون بأن المرأة ولو قبضت معجل مهرها، لا تجبر على متابعة زوجها إلى مكان إلا إذا كان وطنًا لها، وقد جرى فيه عقد الزواج بينهما، وذلك لفساد الزمان وأخلاق الناس، وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب (69).

### ثانياً: تغيير الأحكام الاجتهادية لتطور الوسائل واختلاف الأوضاع

1- قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات وتعطي كلاً منها رقماً خاصاً، كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد لا بد لصحته من ذكر حدود العقار، أي ما يلاصقه من الجهات الأربع، لتمييز العقار المعقود عليه عن غيره وفقاً لما تقتضيه به القواعد العامة من معلومية محل العقد.

(67) الزرقا، المدخل الفقهي 945/2.

(68) الزرقا، المدخل الفقهي 946/2.

(69) المدخل الفقهي 946/2، ومن الأمثلة أيضاً ما أفتى به متأخرو الحنفية من عدم جواز قضاء القاضي بعلمه، بعد أن كانت الفتوى في أصل المذهب جوازه، وذلك لغلبة الفساد والسوء وأخذ الرشا على القضاء، حيث لم يعد يختار للقضاء الأوفر ثقة وعفة وكفاية، بل الأكثر تزلماً إلى الولاية والحاظاً في طلب التوظيف. المدخل 947/2.

ومنها ما أفتى به المتأخرون من الحنفية: بعدم اشتراط العدالة الكاملة للشهود لفساد الزمن وضعف الذمم، وحتى لا تضيق الحقوق على الناس. المدخل 949/2 معين الحكام للطرابلسي ص117، وكذلك ما أفتى به متأخروهم من قبول إثبات هلال رمضان بشاهدين بعد أن كان أصل المذهب الحنفي، أن لا يثبت الهلال عند صفاء السماء إلا بروؤية جمع عظيم لأن معظم الناس يلبسون الرؤية، وعلل المتأخرون فتواهم بقعود هم الناس عن التماس الهلال. انظر المدخل 949/2. والبحر الرائق لابن نجيم، ورسالة العرف والعادة لأبي سنة ص111.

ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية اليوم، أصبح يُكتفى قانوناً في العقود بذكر رقم محضر العقار دون حدوده(70).

قال الشيخ الزرقا رحمه الله: وهذا ما يوجبه فقه الشريعة؛ لأن الأوضاع والتنظيمات الزمنية، أو جدت وسيلة جديدة أسهل وأتم تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود في العقود العقارية؛ فأصبح اشتراط ذكر الحدود عبثاً، وقد قدمنا أنه لا عبث في الشريعة(71).

2— وكذلك كان تسليم العقار إلى المشتري لا يتم، إلا بتفريغه وتسليمه فعلاً إلى المشتري، أو تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحوه؛ فإذا لم يتم هذا التسليم يبقى العقار معتبراً في يد البائع ويضمنه في حال هلاكه، ولكن بعد وجود الأحكام القانونية التي تُخضع العقود العقارية للتسجيل في السجل العقاري، استقر الاجتهاد القضائي على اعتبار التسليم حاصلاً بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري؛ فمن تاريخ التسجيل ينتقل ضمان هلاك المبيع من عهدة البائع إلى عهدة المشتري؛ لأن تسجيل البيع فيه تمكين للمشتري أكثر مما في التسليم الفعلي، وبتسجيله لم يبق البائع متمكن من التصرف بالعقار المبيع، وجميع الحقوق والدعاوى المتفرعة عن الملكية تنتقل إلى المشتري بمجرد التسجيل(72).

قال الشيخ الزرقا: فبناء على ذلك يصبح من الضروري في فقه الشريعة؛ أن يعتبر لتسجيل العقد العقاري، حكم التسليم الفعلي للعقار في ظل هذه الأوضاع القانونية(73).

3— من المقرر: أنه في الحالات التي يقضي فيها القاضي بالتطليق الجبري، أو يفسخ النكاح؛ تعتبر المرأة داخلة في العدة، ويبدأ حساب عدتها من فور قضاء القاضي بالفرقة، لأن حكم القاضي في الماضي كان يصدر مبرماً واجب التنفيذ فوراً، لأن القضاء مؤسس شرعاً على درجة واحدة، وليس فوق القاضي أحد له حق النظر في قضائه.

لكن اليوم قد أصبح النظام القضائي لدينا، يجعل قضاء القاضي خاضعاً للطعن بطريق الاستئناف أو بطريق النقض أو بكليهما؛ وهذا التنظيم القضائي الجديد لا ينافي الشرع؛ لأنه من الأمور الاستصلاحية الخاضعة لقاعدة المصالحة المرسلة.

فإذا قضى القاضي اليوم بالفرقة بين الزوجين، وجب أن لا تدخل المرأة في العدة، إلا بعد أن يصبح قضاؤه مبرماً، غير خاضع لطريق من طرق الطعن القضائي، ومن وقتها تحسب المرأة عدتها؛ لأنها لو اعتدت منذ صدور الحكم الابتدائي لربما تنقضي عدتها وتحرر من آثار الزوجية، قبل الفصل في الطعن المرفوع وربما ينفذ هذا الطعن أو النقض؛ لخلل تراه المحكمة العليا في حكم

(70) الزرقا، المدخل الفقهي 953/2.

(71) الزرقا، المدخل الفقهي 953/2.

(72) الزرقا، المدخل الفقهي 954/2.

(73) الزرقا، المدخل الفقهي 955/2.



القاضي الأول، ويوجب عودة الزوجية؛ فكيف يمكن ذلك بعد أن تصبح المرأة متحررة من آثار الزواج بانقضاء عدتها؟ وقد ساء لها أن تتزوج زوجاً آخر، وقد تكون تزوجت فعلاً (74).

قال الشيخ الزرقا: لذلك يجب أن يعتبر الحكم الابتدائي الأول، بالفرقة كحكم معلق على الإبرام - أي مشروع فرقة - لا تسري نتائجها، وخاصة منها العدة إلا من بعد صيرورته مبرماً؛ وقبل ذلك تبقى الزوجية قائمة بكل نتائجها، رغم قضاء القاضي بالفرقة؛ نظراً لتبدل الأوضاع القضائية عما كانت عليه في الماضي، عندما كان قضاء القاضي الشرعي، يصدر على درجة واحدة مبرماً لا معقب عليه (75).

### رأي الشيخ الزرقا في علاقة العرف بتغير الأحكام بتبدل الزمان:

استناداً إلى مجموع الأمثلة السابقة وأشباهها؛ يرى الشيخ الزرقا أنه يجب الفصل بين كلا الأمرين، وأن قضية تغير الأحكام لتغير الزمان، لا يصح أن تعتبر من صميم نظرية العرف كما يعتبرها بعض الباحثين، بل هي من نظرية المصالح المرسلّة، فإن قعود الهمم، وفساد الذمم، وقلة الورع وكثرة الطمع، والمستحدثات الجديدة، ليست أعرافاً يتعارفها الناس وبينون عليها أعمالهم ومعاملاتهم، وإنما هي انحلال في الأخلاق يضعف الثقة، أو هي اختلاف في وسائل التنظيم الزمني. وكل ذلك يجعل الأحكام التي أسسها الاجتهاد في ظروف مختلفة عن الظروف الجديدة، غير صالحة لتحقيق الغاية الشرعية من تطبيقها، فيجب أن تتغير إلى الشكل الذي يتناسب مع الأوضاع القائمة، ويحقق الغاية الشرعية من الحكم الأصلي (76). اهـ

هذا وبالله التوفيق والله أعلى وأعلم .. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على البشير النذير والسراج المنير سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

\*\*\*

### المراجع

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - 1387، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

أبو زيد، نصر حامد، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي. - الطبعة الرابعة 1996م.

الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، ط عالم الكتب 1985م.

(74) المصدر السابق 955/2.

(75) المصدر السابق 956/2.

(76) المصدر السابق 957/2.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع الصحيح المختصر من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، ت. د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407 هـ - 1987م.

الرازي: فخر الدين محمد بن عمر التميمي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية - بيروت - 1421 هـ - 2000م، الطبعة: الأولى.

الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ت. د. الهادي بن الحسين شبيلي، يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، الإمارات، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق /د. عبد لجليل عبد شلبي، عالم الكتب ط1/1988.

الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم - دمشق / سوريا - 1409 هـ - 1989م، الطبعة: الثانية، تحقيق: صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا.

الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم - دمشق، ط1 /1998م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1 /1994، بالإضافة إلى طبعة وزارة الأوقاف بالكويت. وكتاب: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة.

السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار المعرفة - بيروت.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ط دار الكتب العلمية.

عباس، فضل حسن، البلاغة، فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ط: المكتبة السلفية، القاهرة، 1380 هـ.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993م.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب – القاهرة.
- المناوي، عبد الرؤوف فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر - 1356هـ، الطبعة: الأولى.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1392، الطبعة الثانية.
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية.
- الهيتمي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، ط 1 / 1406 هجرية.

## The Daily Life and Religion in Kars

Mehmet BERKTAŞ\*

### Abstract

In this our research, we try to explain religious life which composes umbrella of religion that is a sociological reality religion, devotion, being temporality, culture and daily living. Generally we express that how religious life which reflects the most clearly social life and factors, to be performed and perceived in Kars and around by making studies and also features, importance and effects on individuals and communal group, additionally, individuals daily living, devotion and facts of being Temporality of social groups and individuals at all points.

Significant evidences are obtained about religious life in Kars and around to be used documentation method in academic part of our research and questionnaire method in practical section.

As a result of research, it is revealed clearly that religion has a considerable influence on social organism and culture, there is an interactive relationship among elements which constitute social organism, daily life has both sociological and social reality, all societies which live some improvement and variation, encounter with the fact of being temporariness, in Kars and around, religious life experienced variation and transformation. Besides, research findings indicate that district people didn't be temporariness in the strict sense and absolutely in spite of formal and symbolical modernization. Although district people's standard of living, modes of living, frames of mind, visions of world and consumption habits get changed in time, it is detected that traditional and religious values are still effective on current daily way of life of district people.

**Keywords:** Religion, Human, Daily life, Being Temporality, Kars.

## Kars'ta Gündelik Hayat ve Din

Mehmet BERKTAŞ

### Öz

Bu araştırmamızda önemli birer sosyolojik gerçeklik olan din, dindarlık, dünyevileşme, kültür ve gündelik hayatın şemsiyesini oluşturan dini hayatı izah etmeye çalıştık. Genel manada toplumsal yaşamın ve unsurların en açık şekilde görüldüğü ortam olan dini hayatın, Kars ve çevresinde nasıl algılandığı ve nasıl yaşandığı ile ilgili çalışmalar yaparak Kars ve çevresinde yaşanan dini hayatın özelliklerini, önemini, bireyler ve toplumsal grup üzerindeki etkilerini, bireylerin gündelik hayatlarını, bireylerin ve toplumların dindarlık ve dünyevileşme olgularını her yönüyle açıkladık.

---

\* Graduate Student, University of Kafkas Social Science Institute, Department of Philosophy and Religion Sciences, Branch of Sociology of Religion, Kars, Turkey.  
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kars Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

memo\_semra@hotmail.com

ORCID 0000-0002-8040-5336

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 18 June / Haziran 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 05 July / Temmuz 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 331-358.

**Suggested ISNAD Citation:** Mehmet Berktaş, "Kars'ta Gündelik Hayat ve Din", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 (Temmuz-July 2020), 331-358. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

*Araştırmamızın teorik bölümünde dokümantasyon yöntemi, uygulamalı bölümünde tasvir (anket) yöntemi kullanılarak, Kars ve çevresindeki dini hayat ile ilgili önemli bulgular elde edilmiştir.*

*Yapılan araştırma sonucunda; dinin sosyal yapı ve kültür dünyasında önemli bir etkisinin olduğu, toplumsal yapıyı oluşturan öğeler arasında birbirini etkileyecek şekilde ilişkilerin bulunduğu, gündelik hayatın sosyolojik olduğu kadar dini bir gerçekliğe de sahip olduğu, bir takım gelişmelerin ve değişimlerin yaşandığı tüm toplumların dünyevileşme gerçeği ile karşı karşıya kaldığı, Kars ve çevresinde de dini hayatın değişimlere ve dönüşümlere uğradığı tüm gerçekliğiyle ortaya konulmuştur. Ayrıca araştırma bulguları, bölge insanının biçimsel ve simgesel çağdaşlaşmaya rağmen tam manasıyla ve tamamen dünyevileşmediğini göstermektedir. Bölge insanının sosyal süreçler içerisindeki hayat standartları, yaşam şekilleri, düşünce yapıları, dünya görüşleri ve tüketim alışkanlıkları değişime uğrasa da, bölgede câri olan gündelik hayat tarzının belirlenmesinde ve yaşanmasında geleneksel yapının ve dini değerlerin halen etkili olduğu tespit edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Din, İnsan, Gündelik hayat, Dünyevileşme, Kars.

## GİRİŞ

### 1. Dinin Gündelik Hayat ve Sosyolojik Yapı İçindeki Yeri

Din, Arapça deyn kökünden gelmekte ve "örf, adet, ceza ve karşılık, mükâfat, itaat, hesap, boyun eğme, hâkimiyet, galibiyet, saltanat, millet, makbul ibadet, şeriat"; Latince karşılığı olarak da "religion" (insanları tanrıya bağlayan bağ, bağlanma) kelimesi kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Din olgusunun kavramı ve tarihi aslında insanlık tarihi kadar eskidir. Bütün tanımlar hülâsa edildiğinde herkes tarafından kabul edilen kesin bir din tanımı da yapılmış değildir. Ayrıca geçmişte dinsiz bir toplum olmadığı gibi gelecek zamanda da dinsiz toplum olmayacağı fikri konusunda birçok düşünür mutabıktır. Bu hakikati Yunan tarihçisi M. Plutarchus şöyle açıklar: "Şöyle bir cihanı gezeseniz duvarları, edebiyatları, yasaları, servetleri olmayan kentler görebilirsiniz fakat tapınağı ve mabudu olmayan kentler göremezsiniz."<sup>2</sup> İslami açıdan kabul gören genel bir din tanımı, "akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarları ile bizzat hayırlara sevk eden ilahi vaaz" şeklinde yapılmaktadır.<sup>3</sup> Sosyoloji/sosyologlar ise, din ile toplum arasındaki etkileşime vurgu yaparak dini şöyle tanımlarlar: "İlahi varlığı benimseme ve kabul etme, bu itikâdından dolayı yerine getirmesi gereken tüm iman, ibadet ve etik davranış uygulamalarının sistemidir."<sup>4</sup>

Dinin, iman ve itikâd gibi alanlarla münasebeti teorik boyutunu; amel, ahlak, ibadet gibi alanlarla münasebeti ameli boyutunu ve toplumsal hayatın bütün yönleri ile ilişkili olması içtimai boyutunu oluşturmaktadır. En eski (ilkel) toplumlardan günümüze kadar gelen her toplumun tarihi süreç içerisinde bir din ve dini inanış biçimlerinin olduğu sosyolojik bir gerçekliktir.<sup>5</sup>

Din, toplumların sosyal ve kültürel sistemleri içinde en önemli faktörlerinden birisidir. Din, bireylerin hem yaratıcıyla hem birbirleriyle hem de yaşadıkları dünya ile münasebetlerini belirleyen temel toplumsal bir normdur. Dinin, tarihsel süreçteki ve içti-

<sup>1</sup> Ömer Faruk Harman, *İlmihal-I İman ve İbadetler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, 1-2.

<sup>2</sup> Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), Kasım 2018, 596.

<sup>3</sup> Tahsin Görgün, *İslam ve Ahlak*, Tahsin Görgün (Ed.), "İslam Ahlâk Esasları", Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015, 6.

<sup>4</sup> Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, 29.

<sup>5</sup> Halil Aydınalp, *Gerede'de Dini Hayat*, İstanbul: Gerede Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, 23.

mai hayattaki rolü ve önemi hiçbir zaman yadsınmamış, hatta birçok sosyolog ve bilim insanı diğer sosyal norm ve kurumlarında din kurumundan doğduğunu savunmuştur.<sup>6</sup>

Her din en temelde bireysel olduğu kadar kaçınılmaz olarak toplumsaldır. Zira dinler ancak sosyal ve kültürel bir ortamda kendini ifade ederek bütünleştirici özelliğe sahip olabilirler. Dinler ilk önce bireyleri tek tek muhatap alır, sonrasında bireyler arasında bir etkileşim ve iletişim ağı kurarak toplumsal hayatta varlığını hissettirir. Binaenaleyh, toplumsal bir kimlik kazanan dinler ancak varlığı idame ettirebilir. Diğer türlü topluma mâl olmayan veya toplumsal hayatın içerisine girerek içtimai özellik kazanmayan dinler maalesef kendi kurucusunun ölümüyle birlikte tarih sahnesinden silinecektir. Öyleyse dinler varlığını devam ettirmeleri için hem içtimai bir topluma mâl olarak kurumsal bir kimlik kazanacaklar hem de toplumsal şekiller içinde bireyler üstü bir nesnellik kazanarak objektifleşeceklerdir.<sup>7</sup>

Dinin toplumlarda ve sosyal yapılarda farklı önemi ve fonksiyonları da mevcuttur. En önemli fonksiyonları; şuur kazandırma, bütünleştirme, kaynaştırma, çatıştırma, güdüleme, teşkilatlanma, faaliyetler yapma, birlik ve beraberlik sağlama, sosyalleştirme, konfigürasyon, sosyal özdenetim, hüviyet kazandırma, kültürü meydana getirme, geliştirme, aktarma, toplumsal sistemleri değiştirebilme, toplumu dizayn etme, muhafazakarlık, değerler düzeni oluşturma ve meşrulaştırma olarak sıralanabilir.<sup>8</sup> Bunun yanında dini tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üç anlatım biçimi bulunmaktadır. Bu anlatım biçimleri aynı zamanda birbirini besleyen ve destekleyen vakıalar olarak toplumsal hayatta yer alır.<sup>9</sup>

Bireylerin ve toplumların toplumsal, içtimai, ahlâki, dini, siyasi, iktisadi gibi yaşam alanlarının gerçekliğinin tezahür ettiği yer gündelik hayatın ta kendisidir. Gündelik hayat dini açıdan bireylerin yaşadığı veya somut olarak ortaya koydukları inanışların görüntüsünü yansıttığı gibi sosyolojik kuramlar ve etkiler sonucunda toplumsal değişimlerin ve dönüşümlerin de yansıtıldığı bir alandır. Bu açıdan gündelik hayat, sosyolojik anlamda göz ardı edilecek, ikinci planda tutulacak, sırt çevrilecek ve gerçekliği önemsenmeyecek derecede basit ve farazi bir alan değildir. Her ne kadar gündelik hayat yaşamdaki gündelik olaylardan ibaret gibi görülsede, esasen gündelik hayat kendi içerisinde daima değişime uğrar ve kendisini yeniler.<sup>10</sup>

## 2. Kars'ta İçtimai Yapı

Araştırma alanımız olan Kars ve çevresinin sosyo-kültürel durumu, gündelik hayatı ve dini yapısı, sosyal hadise ve vakıaların teşekkülüne etki eden muhtelif belirleyici kaidelerin etkisi altında biçimlenmektedir. Bu kanaatlerden yola çıkarak, sosyo-kültürel duruma, gündelik hayata ve dini yapıya etkileri bakımından araştırma alanının tarihi, fiziki ve coğrafi yapısı, demografik özellikleri, iktisadi fonksiyonları, idari yapılanması, öğrenim durumu, sosyal ve kültürel yaşamı ile ilgili bilgilerin verilmesi yerinde olacaktır.

<sup>6</sup> Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, 272-300.

<sup>7</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, 211.

<sup>8</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Özgü Yayıncılık Ark Kitapları, 2005, 48.

<sup>9</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1995, 45-61.

<sup>10</sup> Ensar Çetin, *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, İstanbul 2013, 27-55.

Ülkemizin Doğu Anadolu Bölgesi'nin kuzeydoğusunda 9442 km<sup>2</sup> yüzölçümüne sahip olan Kars'ın; güneyinde Ağrı, kuzeyinde Ardahan, batısında Erzurum ve doğusunda Ermenistan yer alır.<sup>11</sup>

Doğu Anadolu Bölgesi'nin en soğuk kuşağında yer alan Kars'ta, karasal iklim hâkimdir. Şehirde kışlar kar yağışlı, sert ve dondurucu olarak geçmekte, bahar mevsimiyle birlikte bol yağış almakta, yazlar ise yağışlı, serin ve yer yer sıcaklıklar görülmektedir. OŞehirde soğuklar ve kar örüntüsü yıl içerisinde uzun bir zaman diliminde etkilidir. Kars, yüksek bir yerde bulunduğundan bitki örtüsü de ona göre şekillenmiştir. Genel anlamda Kars'ta görülen bitki örtüsü, soğuk bozkırdır.<sup>12</sup>

Kars, nüfus bakımından Doğu Anadolu Bölgesi'nin orta büyüklükteki bir şehridir.<sup>13</sup> Türkiye İstatistik Kurumu'nun 04/02/2020 tarih ve 33705 sayılı Haber Bülteni'nde açıkladığı bilgiler doğrultusunda, Kars ve ilçelerin toplam nüfusu, 285.410'dur.<sup>14</sup> İnsanların daha iyi şartlarda yaşama, eğitim görme, ulaşım imkânlarından yararlanma, sağlık imkânlarından faydalanma daha rahat iş olanaklarının olması, şehrin iklim ve coğrafi açıdan gelişmeye imkân vermemesi, geniş ailelerin parçalanarak çekirdek aileye dönüşmesi, şehirde yapılan tarım ve hayvancılığın geçimi sağlayamaması, dışarıya giden insanlara karşı oluşan özentî vb. nedenlerden dolayı maalesef Kars sürekli olarak dışarıya göç veren bir şehir konumuna gelmiştir. Diğer bir nüfus hareketliliği ise, son yıllarda özellikle hayvancılıkla uğraşan aileler yazın sürüleri ile yaylara çıkıp sonbaharın başlamasıyla tekrar evlerine dönüş yapmasıyla yaşanmaktadır.<sup>15</sup>

Kars şehrinin ekonomik yapısını ve dinamiğini belirleyen en önemli parametreler, tarım ve hayvancılıktır. Hayvancılıkta büyükbaş, küçükbaş, arıcılık ve kümes hayvancılığı başta gelir. Hatta kaz yetiştiriciliği bu yöreye ait bir özellik olarak son yıllarda ülke ekonomisindeki yerini almaktadır. İklim şartlarının elverişsizliği nedeniyle sebze ve meyve üretimi kısıtlı imkânlarla yapılmaktadır. Bunun yanı sıra küçük esnaf ve zanaatkarları bir araya toplamak ve düzenli bir şekilde faaliyetlerini yapmaları için şehir merkezinde ve ilçelerde küçük sanayi siteleri ve birçok iş yeri de bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Kars, çok eski zamanlardan itibaren birçok kültür ve medeniyete merkezlik yaptığından çoğu zaman Doğu Anadolu Bölgesi'nin ticaret merkezi haline gelmiştir. Bulduğu coğrafi ve stratejik konumundan dolayı birçok ticaret merkezlerinin de uğrak ve geçiş yeri olmuştur. Bunlardan en önemlisi, tarihi İpek Yolu üzerinde yer almasıdır. Aynı zamanda Asya ile Avrupa arasında yapılan ticaret yolu üzerinde yer almaktadır. Kars, İran, Ermenistan, Azerbaycan, Nahcivan ve Gürcistan ülkelerine çok yakın sınırları bulunmaktadır. Aynı zamanda ülkemizin Orta Asya ülkelerine açılan bir kapısı durumundadır.<sup>17</sup>

Kars; doğal yapısından, beşeri unsurlarından, coğrafi konumundan, birçok doğal ve mimari eserlere sahip olmasından dolayı her geçen gün turizmi artan bir yerleşim yeridir. Çok eski dönemlerden kalma özellikle Rus, Selçuklu, Ermenistan, Osmanlı ve Baltık mimarisine ait eserler uzun yıllar boyunca kalıcılığını korumuş ve turistlerin ilgi odağı

<sup>11</sup> Editör ve Koordinatör Faruk Bekarlar, *KARS 2002*; Kars Valiliği tarafından 2002 yılında Önder Matbaacılığa Bastırılmıştır: 43.

<sup>12</sup> *KARS 2002*, 48-52.

<sup>13</sup> *KARS 2002*, 88.

<sup>14</sup> (Erişim Tarihi: 05.03.2020; <http://www.tuik.gov.tr/Start.do>)

<sup>15</sup> *KARS 2002*, 91.

<sup>16</sup> *KARS 2002*, 96-130.

<sup>17</sup> *KARS 2002*, 131-134.

olmuştur. Bunun yanında şehir ve çevresinde oluşan doğal zenginlikler turizm ve kültür açısından canlı bir konuma sahiptir.<sup>18</sup>

Tarihte yöreye ilk yerleşmeler Alt Paleolitik dönemde başladığından kültürün oluşumu ve sosyal hayatta o dönemden itibaren başlamıştır. Daha sonraki süreçlerde bölge birçok farklı kültürlerin ve uygarlıkların merkezi olduğundan şehre özgü kültürel ve sosyal hayat her zaman canlı kalmıştır. Yörede başta Urartular olmak üzere Kimmerler, İskitlerin bir boyu, Roma İmparatorluğuna bağlı Araks Krallığı, kültür ve sosyal yaşamı uzun yıllar etkileyecek olan Hıristiyanlık olgusunu ortaya çıkaran Partların bir kolu olan Arsaklılar, Sasaniler, Müslüman Araplar, Bagratlılar, Selçuklular, Şeddadlılar, Safeviler, Osmanlılar ve çok sayıda kavim ve beylikler uzun süre burada hâkimiyet kurdular. Şehir her zaman kozmopolit ve etnik kaynaşma tortularını içinde barındıran özel bir yerdir.<sup>19</sup>

Eğitim kurumlarının açılması, okullaşma oranının yükselmesi, ulaşım olanaklarının artması, kamu yatırımları, tarım ve hayvancılık gibi sektörlerin çoğalmasıyla şehirdeki kültürel ve sosyal yaşamda adeta bir çığır yaşanmıştır. Teknolojik ve tarımsal malzemelerdeki değişimler ve gelişmeler sosyal yaşamı da etkilemiştir. Daha önceleri geleneksel geniş aile tipi etkin olan kentte birtakım gelişmelerin meydana gelmesiyle aile yapısı çözülerek çekirdek aileye dönüşmeye başlamıştır. Bunun neticesi olarak göç olgusu, şehrin en önemli sosyal problemi olarak baş göstermiştir. Günümüzde insanlar ekonomik sıkıntı ve işsizlik başta olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı sürekli olarak batıya göç etmektedirler.<sup>20</sup>

Şehirde sosyal ilişkileri belirleyen en önemli öğeler, hısım-akraba ilişkileri ve kirvelik olayıdır. Şehrin çok farklı etnik grupların etkisinde olması, coğrafi yapısı, iklimi ve konumundan dolayı insanların giyim kuşamı da etkilenmiştir. Şehirde kültürel özelliğinin belki de en canlı etkisi beslenme biçimlerinde ortaya çıkmıştır. Yörede en az değişikliğe uğrayan kültürel ve sosyal yaşam alanlarından biri evlenme biçimi ve geleneğinde görülmüştür.<sup>21</sup>

Kars'taki günlük yaşamın, kültürün ve sosyal hayatın en etkili kurumları arasında din gelmektedir. Dini yaşantı şehirde Ramazan ayında daha artmaktadır. Teravîh namazları toplu kılınmakta ve toplu iftar yemekleri yeme âdeti devam etmektedir. Dini değerlerin yaşama aktarılmasında camilerin ve türbelerin de önemi büyüktür. Bunun yanında şehirde yerel özellikli birçok farklı inanış motifleri de bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Kars'ta, kültürün önemli bir parçası olan edebiyat alanı da gelişme göstermiştir. Bu alan içerisinde en fazla gelişme gösteren branş, sözlü halk edebiyatının da özelliklerini yansıtan Aşıklık geleneğidir. Bu gelenek daha çok Ramazan ayında, düğünlerde, uzun kış gecelerinde ve özel programlarda usta âşıkların saz çalıp doğaçlama yaparak ürettikleri önemli kültür mirasıdır. Bu gelenek sayesinde yörede bilhassa sözlü halk edebiyatı büyük gelişme göstermiştir. Bu kültür, sosyal hayatın da vazgeçilmez bir unsuru olarak dilden dile nesiller boyu aktarılarak yaşatılmıştır.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Mucip Demir, *Kars Kent Coğrafyası*, Kars: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 2014, 300-301.

<sup>19</sup> KARS 2002, 230-235.

<sup>20</sup> KARS 2002, 231-235.

<sup>21</sup> KARS 2002, 235-240.

<sup>22</sup> KARS 2002, 240-242.

<sup>23</sup> KARS 2002, 251-259.



Şehir, halk müzikleri ve oyunları açısından zengin bir birikime sahiptir. Türküler ve âşıklık geleneği bu birikimde önemli bir paya sahiptir. Ayrıca şehir sürekli işgal altında olduğundan yaşanan trajik olaylar neticesinde ağıt yakma geleneğini de yaygındır.<sup>24</sup>

Kozmopolit ve renkli bir toplumsal yapıya sahip olan ilde dil, lehçe ve ağız konuşmaları da farklılık gösterir. Bölgede Karapapak ya da Terekeme, Azeri, Kaçar, Türkmen, Afşar, Bayat, Muğan gibi Türk boyları yerleşik hayat sürdürdüğünden şehirde farklı yerel ağız ve lehçelerin konuşulmasına neden olmuştur.<sup>25</sup>

### 3. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

#### 3.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu, "Kars'ta yaşayan toplumların dini inanç, ibadet, tutum ve davranışlarının belirlenmesi, dini hayata yönelik tutum ve davranışların sosyolojik etkenlere göre nasıl farklılaştığı, dini hayatın gündelik hayat ile olan ilişkisi, dini ve gündelik hayatın içtimai yapı içindeki konumunun ve öneminin ortaya konmasıdır." Araştırmanın uygulama çerçevesini, teorik çerçeve üzerine oturtularak ortaya konulacak olan dinin nazari, ameli ve içtimai boyutlarını ifade eden dini hayata yönelik "Uygulamalı araştırma" bölümü oluşturmaktadır.

Günümüzde Kars'ta yaşanmakta olan dini hayat, Türk toplum yapısında geçerli olan dini hayatın bir parçası olarak önemli kesitler sunmaktadır. Alelhusus, yöre halkının dini hayata yönelik tutumunu, davranışını, fikri yaklaşım tarzını, dini hayatı algılama biçimini doğru ve güvenilir bir biçimde algılayabilmek ve açıklayabilmek için Türkiye'nin kendi tarihi sürecini, toplumsal ve kültürel şartların neşet ettiği sosyal değişim süreçlerinin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Türk kültür ve toplumunun tarihsel macerasına bakıldığında üç kırılma noktası bulunmaktadır: Birincisi, kendi kültürlerini oluşturdukları Asya bozkır yaşantısı, ikincisi, 9.yy'da İslam ile tanışıp İslami değerleri, tutum ve davranışları kendi hayatlarına aktarmakla oluşturdukları İslami yaşantı, üçüncüsü ise 19.yy'da Tanzimat'la birlikte başlayan ve halen günümüzde de devam eden batılılaşma sürecidir.<sup>26</sup>

Kars'ta yaşayan toplumların dini inanç, ibadet, tutum ve davranışlarının belirlenmesinde, dini hayata yönelik tutum ve davranışların sosyolojik etkenlere göre farklılaşmasında; bölgenin tarihi, siyasi, iktisadi ve içtimai yapısı, farklı kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapması, birçok çevre illerle ve ülkelerle bağlantısının olması, geçirdiği sosyal değişim süreçleri, eğitim, ulaşım, sağlık, teknoloji vb. alanlardaki gelişmeler, birçok âlim, şair, âşık, mutasavvif kişilerin bulunması, sanayileşme olgusu, göç ve demografik reaksiyonlar değişik oran ve boyutlarda rol oynamaktadır. Ayrıca tarihsel süreçte ülke genelinde birçok sosyal ve kültürel değişimler yaşanırken Kars bölgesi, hem bu değişkenlerden etkilenen hem de mevcut geleneğini muhafaza eden bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 3.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, "sosyal yapı dâhilinde nazari ve empirik din sosyolojisi araştırmalarına muvazi olarak Kars ve çevresinde yaşayan toplumların dini inanç, ibadet, tutum ve davranışlarını betimleyerek dinin nazari, ameli ve içtimai yönlerine ait

<sup>24</sup> KARS 2002, 263-272.

<sup>25</sup> KARS 2002, 259-263.

<sup>26</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000, 50-56.

semptomları açıklamak ve dini hayata yönelik tutum ve davranışlarındaki farklılaşmaları çeşitli değişkenlere bağlı olarak saptamaktır." Böylece hem araştırma alanı olarak seçilen Kars'ta yaşanmakta olan dini hayat betimlemeci bir tarzda açıklanmaya çalışılırken hem de genel manada Türk toplum yapısı içindeki dini hayatın konumu ve önemi de izah edilmeye çalışılacaktır. Gerekli olan tüm araştırmalar tamamlandığında ve değerlendirildiğinde küçük ölçekli de olsa ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarına bir katkı sağlamak hedeflenmektedir.

Yapılan araştırmanın bir diğer amacı, dini hayat ile ilgili varılmak veya görülmek istenen sonucu yakalamak değil sosyal bir gerçeklik olarak var olan ve görünen dini hayatı olabildiğince güvenilirli, geçerli ve tutarlı bir şekilde değerlendirerek doğru ve güvenli genellemelere ulaşmaktır.

Ülkemizde toplumsal yapı içindeki süreçte pek çok sosyal ve kültürel değişiklikler yaşanırken, geleneksel yapının halen varlığını sürdürdüğü Kars ve çevresindeki toplumların dini hayatlarını değişik kısımlara ayrılarak türülülük ve hareketliliğine göre kategorik analizi sistemli din sosyolojisi açısından araştırılmaya değer özelliktedir.

### 3.3. Araştırmanın Problemleri

- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında cinsiyete göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"
- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında yaşa göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"
- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında öğrenim durumuna göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"
- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında mesleki duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"
- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında medeni duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"
- "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında sosyo-ekonomik duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?"

### 3.4. Araştırmanın Hipotezleri

Bilimsel bir araştırmada hipotezlerin doğruluğunun veya yanlışlığının ortaya koyulabilmesi için bazı doğru ilkelere gereksinim vardır. Diğer bir ifade ile bir bilimsel yapının temel taşlarını oluşturan ve doğruluğu herkes tarafından kabul edilen temel önermeler olan aksiyomlara gereksinim vardır. Bu temel önermeler (aksiyomlar), hipotez ifade eden cümleler içerisinde dile getirilse de getirilmese de var oldukları kabul edilir. Bundan dolayı sayılıtların doğruluğu ile hipotezlerin doğruluğu arasında bir ilişki mevcuttur. Şöyle ki, ortaya konan hipotezin doğruluğu varsayımların doğruluğuna tabidir. Dolayısıyla, sayılıtlar doğru olmadığında hipotezlerde doğru olmayacak ve sonuç olarak ulaşılan tanımlar de doğru olamayacaktır.<sup>27</sup>

Araştırmadaki temel hipotezimiz, "araştırma alanımızı oluşturan Kars ve çevresindeki sosyal yapı içindeki dini ve gündelik hayat, daha genel bir ifade ile dindarlık olgusuna yönelik tutum ve davranışlar; sürekli gelişen ve değişen teknolojik ve bilimsel

<sup>27</sup> Emine Öztürk, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2008, 8.

ilerlemeler ışığında, ulaşım, sağlık, eğitim gibi alanlarda yaşanan gelişmeler neticesinde, ticari, iktisadi ve sanayi alanındaki ilerlemeler, kentleşme, modernleşme, akılcılaşıma, ferdiyetleşme ve dünyevileşme süreçleri karşısında bazı değişimler gösterse de çok farklı bir tipleşme, rijitleşme ve modelleme oluşturacak biçimde değişiklikler göstermemektedir. Genel anlamıyla yörede mevcut olan yaşam tarzının determinasyonunda geleneksel yapının ve dini değerlerin etkisi halen devam etmektedir."

Araştırma çalışmamızda dini ve gündelik hayata yönelik tutumlar ile bağımsız değişkenler açısından hipotezlerimiz şu şekildedir;

a) Farklı cinsiyete sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlar da bir farklılaşma mevcuttur.

b) Farklı yaş grubundaki bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur.

c) Farklı öğrenim durumuna sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur.

d) Farklı mesleki duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur.

e) Farklı medeni duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur.

f) Farklı sosyo-ekonomik duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur.

### 3.5. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Her bilimsel araştırma bir vetire isteyen olgudur. Bir varlık ancak belli bir zaman vetiresinde yapılaşır. Bu sebeple araştırma, araştırmadaki konunun, amacın ve yöntemin tespit edilmesinden başlayıp, araştırma ile ilgili her türlü problem-çözüm yollarının belirlenmesi ve sonuç olarak bir karara bağlanması veya değerlendirme yapılmasına kadar geçen süreçteki faaliyetlerin bütünüdür. Her araştırmacı, araştırma sürecince faaliyetleri yerine getirirken bir takım zorluklarla karşılaşabilir. İşte araştırmacının bu zorlukları aşma durumu araştırmanın belli sınırlar içerisine çekilmesine ve sınırlandırılmasına sebep olacaktır.<sup>28</sup> Yapılan bu araştırmada karşılaştığımız zorluklar şöyle özetlenebilir:

\* Araştırma konusunun ve değişkenlerinin belirlenmesi ile ilgili zorluklar

\* Deneklere anket formlarının ulaştırılmasında ve deneklere bizzat anketlerin uygulamasında görülen zorluklar

\* Deneklerin anket formundaki soruları cevaplandırmada zaman sınırlılığı

\* Anket formundaki soruları cevaplandırırken deneklerin bazı ihtirazlar göstermeleri

Araştırma alanı bir araştırmacı için bazen neşet edip büyüdüğü veya hayatında ilk defa gördüğü bir mekân olmasından dolayı sınırlı bilgiye sahip olduğu bir yer olmakla birlikte bazen de hakkında çok şey bilip, öğrendiği veya okuduğu bir yer olabilmektedir. Ancak bu durum, şahsi değerlerimizin anlama gayretinde olduğumuz bölge insanının tutum ve değerleriyle bire bir örtüşmesi gerekliliğini ortaya koymaz.<sup>29</sup>

Kars ve çevresi, araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Araştırmamız, Kars ve çevresinde yaşayan toplumların dini inanç, ibadet, tutum ve davranışlarının belirlenmesi, dini hayata yönelik tutum ve davranışların sosyolojik etkenlere göre farklılaşması, dini hayatın gündelik hayat ile olan ilişkisinin belirlenmesi ile sınırlıdır.

<sup>28</sup> Öztürk, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*, 15.

<sup>29</sup> Mustafa Bakırcı, *Amerika'daki Giresun*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 2020, 34-35.

### 3.6. Araştırmanın Metodolojisi

#### 3.6.1. Araştırma Deseni (Modeli)

Araştırmanın modeli, belli bir alanda yapılacak araştırmanın konusunun belirlenip, belli yöntem ve tekniklerle sonuçların sunulmasına kadar gerçekleştirilen faaliyetler sürecinin bütünüdür. Bu süreçte ilk olarak "Neyi araştıracağız?" sorusunun sorulmasıyla konu tespit edilir, "Niçin araştıracağız?" sorusunun sorulmasıyla amaçlar belirlenir, "Nasıl araştıracağız" sorunun sorulmasıyla da yöntem ve teknikler belirlenir. Sonrasında varsayımlar (hipotezler) ortaya konular ve araştırma sonucunda toplanarak elde edilen veriler ışığında değerlendirmeler yapılarak sonuca ulaşılır.<sup>30</sup> Model bir nevi, elde edilen verilerin araştırmanın amacına uygun bir şekilde çözümlenip değerlendirilebilmesi için gerekli koşulların sağlanmasıdır. Bu sebeple her araştırmacı gerekli koşulları sağlarken ya tarama ya da deneme yaklaşımlarının birini veya her ikisini de kullanmak durumundadır.<sup>31</sup> Yapılan bu araştırmanın modeli iki farklı yöntem kullanılarak ortaya konulmuştur. Dokümantasyon yöntemiyle araştırmanın teorik bölümü, tasvir (anket) yöntemiyle araştırmanın uygulama bölümü gerçekleştirilmiştir. Dini ve gündelik hayat (dindarlık) olgusu var olduğu biçimiyle betimlenmeye çalışılmış ve parametreler arasındaki ilişki modelinin şematığı şu şekilde resmedilmiştir:

**Şekil 1:** Araştırma deseni (modeli)

Bağımsız Parametreler		Bağımlı Parametreler
* Cinsiyet		* İtikâd
* Yaş	↔	* İbadet
* Öğrenim durumu		* Dini ve gündelik hayat
* Mesleki durum	↔	* Muamelât (içtimai hayat)
* Medeni durum		* Dünyevileşme
* Sosyo-ekonomik durum		
* Allah'ın rızası	↔	
* Dini emirler		
* Dini referanslar		
* İbadet-mutluluk ilişkisi	↔↔	
* Günah-tövbe ilişkisi	↔↔	
* Eş seçimi		
* Nikâh biçimi	↔	
* Haremlik-selamlık uygulaması		
* İslami hassasiyet		
* Ahlâki referanslar	↔	
* Hak-hukuk algısı		
* Dini grup ve cemaatlere yönelik zihniyet		
* Laiklik düşüncesi		

#### 3.6.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

<sup>30</sup> Zeki Aslantürk & E. Hamit Aslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010, 295-296.

<sup>31</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları, 1994, 76.

Bu araştırmanın bir alan araştırması olması ve Kars'taki toplumların dini hayatlarını konu edinmesi bakımından salt teorik bir alan üzerine oturtularak değerlendirme yapılması ve sonuç çıkarılması uygun olmayacaktır. Araştırmanın temel hedefi, Kars ve çevresinde yaşanan dini hayatın bir takım sosyolojik faktörlere göre değişkenlik göstermesinin ortaya çıkarılmasıdır. Araştırma dini hayat ve sosyolojik faktörler arasındaki ilişkiyi durumu mevzu edindiğinden, bu ilişkiyi durumu en iyi şekilde ortaya koyabilmek için korelasyonel bir yaklaşım olan anket tekniğini kullanılmıştır.

Kars ve çevresinde yaşayan bireyler, araştırmamızın evrenini oluşturmaktadır. Kars, ülkemizdeki birçok kırsal alan şehirleri gibi göç almamakta tam aksine göç vermektedir. Kırsal alanlardaki (ilçe ve köyler) ailelerin çeşitli sebeplerle şehir merkezine doğru yaptığı iç göçler sebebiyle son yıllarda şehir merkezinin nüfusu artmıştır. Bu durum, araştırma neticeleri ışığında yapılan genellemelerin belli değerlerde Kars ve çevresindeki kırsal alanla da ilişkili olduğunu göstermektedir.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun 04/02/2020 tarih ve 33705 sayılı Haber Bülteni'nde açıkladığı bilgiler doğrultusunda, Kars'ın merkezinde 116.712 kişi yaşamaktadır.<sup>32</sup> Evreni oluşturan tüm bireylere ulaşmak imkânsız olduğundan araştırılacak olan evrenin bütün niteliklerini temsil eden bir bölümünün belli prensiplere uymak şartıyla seçilmesini ifade eden örnekleme tekniği kullanılmıştır. Anakitle hakkında yorumlamalarda bulunabilmek için anakitleyi temsil gücüne sahip bir örneklem seçilmiştir. Araştırmamızın örneklemini, çoğunluğu Kars şehir merkezinde yaşayan bireyler oluşturmaktadır.

Araştırma süresince sadece anketler değil bölge insanının daha doğal bir ortam içerisinde davranışlarının ve tutumlarının görülebilmesi için kişisel gözlemler ve görüşmelerde yapılmıştır. Böylece bölge insanının dini ve gündelik hayatları, yaşayış biçimleri ve davranış şekilleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Gözlemler ve görüşmeler neticesinde elde edilen bilgiler, anketler sonucu ortaya çıkan bulguların yorumlanmasında ve değerlendirilmesinde kullanılmıştır.

### 3.6.3. Bilgi Toplama Aracının Hazırlanması ve Geliştirilmesi

Araştırmada iki çeşit bilgi toplama aracı kullanılmıştır. İlki, teorik bölümün oluşturulması için dokümantasyon aracı, diğeri uygulamalı bölümün oluşturulması için anket aracıdır. Anket forumun hazırlanmasında daha önceden konu ile ilgili bazı incelemeler gözden geçirilmiş ve konunun uzmanı bilim insanlarından yararlanılmıştır.

Anket formu iki temel bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde olgusal durum adı da verilen deneklerin kişisel özelliklerini bildiren, dini hayata yönelik tutum ve davranışları üzerinde etkili olacağı düşünülen ve 6 sorudan oluşan "kişisel bilgi anketi" yer almaktadır. Bu olgusal durum aynı zamanda araştırmanın bağımsız parametresini oluşturmaktadır. İkinci bölümde, dini ve gündelik hayatı ölçebilmek için likert tipi 17 sorudan oluşan ve dinin ibadet, muamelât (içtimai hayat) ve dünyevileşme yönleriyle ilgili soruları bulunan "Gündelik hayat ve dine yönelik tutum ölçeği" yer almaktadır. Bu ölçekteki sorular, aynı zamanda araştırmanın bağımlı parametresi olan dini hayat yönelik tutumları içeren sorulardır. Ölçekteki her bir soru maddesi içinde "Katılıyorum", "Kararsızım", "Katılmıyorum" şeklinde üç seçenek bulunmaktadır. Denekler dini hayata yönelik tutum, davranış ve zihin dünyalarına uygun olan bu seçeneklerden birini işaretleyerek kendi durumlarını ortaya koymuşlardır. Dini hayata yönelik tutum ölçeğinin hazırlanmasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında yapmış olduğu "Türkiye'de Dini Hayat

<sup>32</sup> (Erişim Tarihi: 05.03.2020; <http://www.tuik.gov.tr/Start.do>)

Araştırması" adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Ancak tutum ölçeğinin hazırlanmasında bu çalışmadaki sorular olduğu gibi kopye edilmemiş olup, araştırmamız için yeniden uyarlanmıştır.

### 3.6.4. Bilgi Toplama Aracının Dağıtılması ve Toplanması

Araştırma için hazırlanan anket formu, 10.02.2020 – 10.03.2020 tarihleri arasında bizzat araştırmacı tarafından örnekleme oluşturan deneklerle yüz yüze yapılan görüşmeler neticesinde uygulanmıştır. Örneklemin sayısı göz önünde bulundurularak 200 adet anket formu çoğaltılmıştır. Bu formlardan 156 tanesi dağıtılmış ve hepsi yeterli bulunarak tekrar toplanılmıştır. Böylece, 156 adet anket formu değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

### 3.6.5. Verilerin Analizi

Uygulanan anket çalışması neticesinde elde edilen ham veriler yorumlanmadığı sürece bir anlam ifade etmeyecektir. Dolayısıyla, anketlerdeki her bir bilgi tek tek incelenerek veri durumuna getirilmiş, sonrasında belirli yöntem ve tekniklerle veriler anlamlı bir duruma getirilmeye çalışılmıştır. Eldeki ham verilerin işlenip değerlendirilmesinde istatistiki metot ve teknikler kullanılmıştır.

## 4. Uygulamalı Araştırma

### 4.1. Olgusal Durumların Değerlendirilmesi

İnsan, sosyal varlık alanının en önemli unsurudur. Bu bağlamda insan belli mekânlarda ve belli bir zaman dilimi sürecinde diğer varlıklarla sosyalleşen, kendine özgü değerlerini ve olgularını oluşturan, biyolojik, psikolojik, ekonomik ve sosyo-kültürel bir varlıktır.<sup>33</sup> Bu sebeple, bireyler tarafından oluşturulan her sosyal hadise ve vakıaların arka planında, onları etkileyen ve sosyal eylemleri belli bir hedefe doğru kanalize eden birtakım sosyolojik faktörler bulunmaktadır.<sup>34</sup> Sosyal olaylara etki eden veya sosyal olayların vuku bulmasındaki nedenleri açıklama konusunda en müspet düşünceyi Vilfredo Pareto yapmıştır. Sosyolog, tek sebeplilik ilkesiyle sosyal olayların açıklanamayacağını söyler. Ayrıca tabii olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi tek bağımlılığa bağlı olarak vuku bulurken veya açıklanabilirken sosyal olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi "çok sebeplilik" ilkesi gereğince çok fazla nedene bağlı olarak ve bunların karşılıklı etkileşimi sonucu meydana gelir.<sup>35</sup> Kısacası, insanların yapıp etmeleri ile sosyal olayları, olguları ve süreçleri belirleyen en temel faktörler zaman, mekân ve coğrafi çevre, sosyo-kültürel normlar, din, eğitim, ekonomi, sebeplilik algılayışı ve zihniyet dünyasıdır.<sup>36</sup> Bu faktörlere ayrıca siyaset ve hukuk değişkenleri de eklenebilir.<sup>37</sup>

Kars ve çevresindeki gündelik hayat ve din ile ilgili yapılan araştırmada olgusal durumlar aynı zamanda araştırmanın bağımsız değişkenleri olarak görev görmektedir. Yapılacak olgusal durumların saptaması, hem seçtiğimiz örneklemin terkihi ile ana kitle terkihinin aynı olup olmadığını gösterecek, hem araştırma neticesinde ortaya çıkan veriler ve bilgiler doğrultusunda bazı gruplar arasında farklılaşmaların olup olmadığını anlamamızı sağlayacak, hem de olgusal kimlik bilgilerinin tasvir etmek istediğimiz tutum

<sup>33</sup> Zeki Aslantürk & Tayfun Amman, *Sosyoloji Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017, 164.

<sup>34</sup> Aslantürk & Aslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, 24.

<sup>35</sup> Aslantürk & Amman, *Sosyoloji Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*, 110.

<sup>36</sup> Aslantürk & Aslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, 24-34.

<sup>37</sup> Aydınalp, *Gerede'de Dini Hayat*, 121.

ve davranışları etkilemedeki güç ve önem derecelerini ortaya koyacaktır.<sup>38</sup> Araştırmanın bağımsız değişkenlerini ortaya koyan olgusal kimlikle alakalı bilgiler aşağıdaki tabloda açıklanmıştır.

**Tablo 1: Olgusal durumların değerlendirilmesi**

<b>DEĞİŞKENLER</b>	<b>Frekans</b>	<b>Yüzde</b>
<b>CİNSİYET</b>		
Kadın	52	33,3
Erkek	104	66,7
<b>YAŞ</b>		
18-25 arası	38	24,4
26-35 arası	63	40,4
36-45 arası	26	16,7
46-55 arası	18	11,5
56 ve üstü	11	7,1
<b>ÖĞRENİM DURUMU</b>		
Okuma yazma bilmiyorum	0	-
Okuma yazma biliyorum	3	1,9
İlkokul terk	0	-
İlkokul mezunuyum	4	2,6
Ortaokul terk	1	,6
Ortaokul mezunuyum	6	3,8
Lise terk	7	4,5
Lise mezunuyum	22	14,1
Önlisans okumaktayım	5	3,2
Önlisans mezunuyum	7	4,5
Lisans okumaktayım	35	22,4
Lisans mezunuyum	39	25,0
Yüksek lisans mezunuyum	8	5,1
Doktora ve üstü	19	12,2
<b>MESLEKİ DURUM</b>		
Çiftçi	16	10,3
İşçi	13	8,3
Memur	27	17,3
Öğretmen	22	14,1
Akademisyen	17	10,9
Esnaf	21	13,5
Öğrenci	32	20,5
Ev hanımı	6	3,8
Diğer	2	1,3
<b>MEDENİ DURUM</b>		
Bekâr	66	42,3
Evli	88	56,4
Boşanmış	1	0,6

<sup>38</sup> Zeki Aslantürk, *Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998, 67.

Eşi vefat etmiş	1	0,6
<b>SOSYO-EKONOMİK DURUM</b>		
Alt gelir düzeyine mensup	30	19,2
Ortanın altı gelir düzeyine mensup	16	10,3
Orta gelir düzeyine mensup	87	55,8
Ortanın üstü gelir düzeyine mensup	22	14,1
Üst gelir düzeyine mensup	1	0,6

Tablo 1 incelendiğinde, araştırma örnekleminizi oluşturan deneklerin toplam sayısı 156'tır. Bu deneklerin 104'ü erkek ve 52'si kadındır. Denek sayısı yüzde olarak ifade edilecek olursa, 156 kişinin % 66,7'sini erkekler, % 33,3'ünü kadınlar oluşturmaktadır. Bu eldeki verilere göre, araştırmaya katılan deneklerin çoğunluğunu erkek deneklerin oluşturduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılan deneklerden 26-35 yaş arası grup % 40,4 (63 kişi) oranla en büyük yüzdeliğe sahiptir. En az yüzdelik dilime % 7,1'lik oranla 56 ve üstü yaş grubu sahiptir. Dini sorumlulukları yerine getirme ve ergenlik dönemi açısından önemli bir yaş sınırı olan 18 yaş en alt sınır kabul edilmiştir. Zira şehirde hem üniversite öğrencilerinin varlığı hem de genç nüfusun fazla olması hasebiyle bu yaş grubu ve üstü ihmal edilmek istenmemiştir. Araştırmaya katılan deneklerin % 81,5'i gibi büyük bir çoğunluğunu 18-45 yaş arası buluş ve gençlik dönemlerinde olan bireyler oluşturduğu için bireylerin bu dönemlerine ait din olgularını gözleme ve yorumlama noktasında bizlere ışık tutmaktadır.

Araştırmaya katılan deneklerin öğrenim durumuna göre büyük çoğunluğunu % 25 ile lisans mezunu bireylerin oluşturduğu görülmektedir. En az yüzdelik dilime sahip grup, % 0,6 ile ortaokul terk grubudur. Araştırmaya katılan deneklerin büyük bir kısmı yükseköğretim programı okuyanlardan (% 72,4) oluştuğu görülmektedir. Bu durumun anketteki soruların doğru bir şekilde anlaşılması ve cevaplandırılmasında anketin güvenilirliğini olumlu yönde etkilediği düşünülmektedir.

Araştırmaya katılan deneklerin mesleki durumları göz önüne alındığında en yüksek oran % 20,5 ile öğrenci grubuna aittir. Daha sonra sırasıyla memur % 17,3 ve öğretmen % 14,1 gelmektedir. Kars şehrinde önemli bir demografik yapıyı oluşturan ve yadsınamaz niteliğe sahip memur ve öğrenci grubu ihmal edilmeyerek Kars'taki dini ve gündelik hayata etki eden tüm toplumsal grupların incelenmesi sağlanmıştır.

Araştırmaya katılan deneklerin medeni durumları göz önüne alındığında örneklem grubunun büyük bir çoğunluğunu evli (% 56,4) olanların oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla örneklem grubunda temsil edilen deneklerin çoğunluğu evlidir. Daha sonraki büyük paya sahip grup ise, bekârlar (% 42,3)'dür. Araştırmaya katılan deneklerden evlilik yaşamlarında problemler yaşayan diyebileceğimiz boşananların oranı ile çeşitli sebeplerle eşi vefat etmiş olanların oranı % 0,6'tır. Bu durum bize araştırma alanımızı oluşturan Kars ve çevresinde dağılmış (parçalanmış) aile tipinin çok yaygın olmadığını göstermektedir.

Araştırmaya katılan deneklerin sosyo-ekonomik durumları göz önüne alındığında örneklem grubunun büyük bir çoğunluğunu orta gelir düzeyine mensup (% 55,8) olanların oluşturduğu görülmektedir. En az yüzdelik dilime sahip grup, % 0,6'lık dilimle üst gelir düzeyine mensup gruptur. Sosyo-ekonomik duruma göre deneklerin gelir düzeyi üst gelir düzeyinde düşük oranda bulunurken, deneklerin sosyo-ekonomik durumlarının daha çok orta gelir düzeyinde yoğunlaştığı görülmektedir. Orta tabakanın, genelde değerlerin taşıyıcılığı anlamında alt ve üst tabakaya göre daha esnek ve önem arz etmesinden dolayı



çoğunluğun bu tabakada yoğunlaşması araştırma alanımız ve problemimiz için hayli anlamlı olacaktır.

#### 4.2. Dini Hayata Yönelik Tutumlara Etki Eden Faktörlere İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Bir sosyal bilimler araştırma çalışmasında kategorik değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olması veya anlamlılık testine ilişkin sonuçların vardanabilmesi için analizde beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısının toplam gözenek sayısının % 20'yi aşmaması gerekir.<sup>39</sup>

Geliştirilen ve uygulanan "Gündelik hayat ve dine yönelik tutum ölçeği" ile araştırmamızın temel bağımsız parametreleri (cinsiyet, yaş, öğrenim durumu, mesleki durum, medeni durum ve sosyo-ekonomik durum) arasında şu şekilde bir ilişki tespit edilmiştir:

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında cinsiyete göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında cinsiyete göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında cinsiyet faktörüne bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma hipotezlerimizden olan, "Farklı cinsiyete sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında yaşa göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında yaşa göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında yaş faktörüne bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma hipotezlerimizden olan, "Farklı yaş grubundaki bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında öğrenim durumuna göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında öğrenim durumuna göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında öğrenim durumu faktörüne bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma

<sup>39</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009, 148-153.

hipotezlerimizden olan, "Farklı öğrenim durumuna sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında mesleki duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında mesleki duruma göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında meslek faktörüne bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma hipotezlerimizden olan, "Farklı mesleki duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında medeni duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında medeni duruma göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında medeni durum faktörüne bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma hipotezlerimizden olan, "Farklı medeni duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

- Araştırmanın problemlerinden olan, "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında sosyo-ekonomik duruma göre anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusunu test etmek amacıyla deneklerin ankete vermiş oldukları cevapların ki-kare analizleri yapıldığında soru maddelerinin hepsinde, beklenen değeri 5'ten küçük olan gözenek sayısı toplam gözenek sayısının % 20'sini aşması ve  $P > .05$  olması nedeniyle "Kars ve çevresinde dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında sosyo-ekonomik duruma göre anlamlı bir ilişki vardır." yorumunun çıkarılması uygun değildir. Diğer bir ifadeyle, dini ve gündelik hayatın algılanmasında ve yaşanmasında sosyo-ekonomik faktöre bağlı olarak istatistiksel yönden bir farklılık görülmemiştir. Sonuç olarak, araştırma hipotezlerimizden olan, "Farklı sosyo-ekonomik duruma sahip bireyler arasında dini ve gündelik hayata yönelik tutumlarda bir farklılaşma mevcuttur." şeklindeki hipotezimiz araştırma verileri tarafından doğrulanmamaktadır.

### 4.3. Dini ve Gündelik Hayatın Analizine İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

**Tablo 2:** Dini ve gündelik hayatın analizine ilişkin bulguların dağılımı

	N	%
<b>1. Günlük hayatımda karar verirken, yaptığım tercihimden dolayı Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.</b>		
Katılıyorum	126	80,8

Kararsızım	14	9,0
Katılmıyorum	16	10,3
<b>2. Hayatımı dinin emirlerine göre şekillendiririm.</b>		
Katılıyorum	90	57,7
Kararsızım	44	28,2
Katılmıyorum	22	14,1
<b>Dini inancımın kararlarımı etkilemesine izin vermem.</b>		
Katılıyorum	37	23,7
Kararsızım	27	17,3
Katılmıyorum	92	59,0
<b>İbadetlerimi yapamadığımda huzursuz olurum.</b>		
Katılıyorum	109	69,9
Kararsızım	26	16,7
Katılmıyorum	21	13,5
<b>Günah işlediğimde pişman olurum ve hemen tövbe ederim.</b>		
Katılıyorum	123	78,8
Kararsızım	18	11,5
Katılmıyorum	15	9,6
<b>Eş seçerken önceliğim karşı tarafın dindar olmasıdır.</b>		
Katılıyorum	74	47,4
Kararsızım	27	17,3
Katılmıyorum	55	35,3
<b>Resmi nikâh kıyıldıktan sonra dini nikâhı da gerekli görürüm.</b>		
Katılıyorum	129	82,7
Kararsızım	5	3,2
Katılmıyorum	22	14,1
<b>Misafirlikte bayanlar ve erkeklerin aynı ortamda bulunmamasını tercih ederim.</b>		
Katılıyorum	48	30,8
Kararsızım	22	14,1
Katılmıyorum	86	55,1
<b>Çocuklarımı İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirmek isterim.</b>		
Katılıyorum	128	82,1
Kararsızım	13	8,3
Katılmıyorum	15	9,6
<b>Komşu ve akrabalarımın olan ilişkilerimi düzenlerken inançlarım belirleyicidir.</b>		
Katılıyorum	73	46,8
Kararsızım	36	23,1
Katılmıyorum	47	30,1
<b>İnancı ne olursa olsun sosyal münasebetlerimde karşıdaki kişinin ahlaki davranışları benim için önceliklidir.</b>		
Katılıyorum	137	87,8
Kararsızım	11	7,1
Katılmıyorum	8	5,1

<b>Trafik kurallarına uymazsam kul hakkı yemiş olurum.</b>		
Katılıyorum	89	57,1
Kararsızım	36	23,1
Katılmıyorum	31	19,9
<b>Miras paylaşımında erkeklere iki kat pay veririm.</b>		
Katılıyorum	27	17,3
Kararsızım	10	12,8
Katılmıyorum	109	69,9
<b>İslam'ı özgürce yaşamının yolu laiklikten geçer.</b>		
Katılıyorum	89	57,1
Kararsızım	34	21,8
Katılmıyorum	33	21,2
<b>Dini grup ve cemaatlerin faaliyetleri devlet tarafından denetlenmelidir.</b>		
Katılıyorum	126	80,8
Kararsızım	12	7,7
Katılmıyorum	18	11,5
<b>Piyango, spor toto ve iddia gibi şans oyunları oynarım.</b>		
Katılıyorum	28	17,9
Kararsızım	15	9,6
Katılmıyorum	113	72,4
<b>Birinden borç almaktansa az faizli kredi çekmeyi tercih ederim.</b>		
Katılıyorum	64	41,0
Kararsızım	26	16,7
Katılmıyorum	66	42,3

Tablo 2 incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

**"Günlük hayatımda karar verirken, yaptığım tercihimden dolayı Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğu (% 80,8-126 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin büyük çoğunluğunun günlük hayatlarında karar verirken yaptıkları tercihlerinden dolayı Allah'ın hoşnut olup olmayacağını dikkate aldıklarını göstermektedir. Ayrıca, bireyler günlük hayatlarındaki tercihlerinden dolayı Allah'ı dikkate aldıkları için bölge halkında bir Allah varlığı ve inancının mevcut olduğu da söylenebilir. Araştırmaya katılan deneklerin % 30'unun "kararsızım" ve "katılmıyorum" cevabını vermeleri bir inançsızlık meselesi olarak vasıflandırılmaz. Bu tür bireyler daha çok dini kültürü ve yaşantısı zayıf, hayatın güçlüğü ve adaletsizliği karşısında ezilmiş, kompleks bir halet-i ruhiyyeye sahip bireyler olarak vasıflandırılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) 2014 yılında yapmış olduğu "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" adlı çalışmasında ilgili maddeye "her zaman" cevabını verenlerin oranı % 77,3 olarak çıkmıştır.<sup>40</sup> Bu oran göz önüne alındığında, bölge insanının ülke genelindeki görüş profiline benzerlik gösterdiği görülmektedir.

**"Hayatımı dinin emirlerine göre şekillendiririm."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarıdan fazlası % 57,7'si (90 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

<sup>40</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, Ankara 2014, 177.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin hayatlarını dinin emirlerine göre şekillendirdiğini göstermektedir. Diğer bir söyleyişle, bölgedeki bireylerin gündelik hayatlarının şekillenmesinde dinin emirlerinin halen etkili olduğu söylenebilir. Ancak “kararsızım” ve “katılmıyorum” cevapları (% 42,3) da dikkate alındığında bireylerin gündelik hayatlarını sadece dinin emirlerine göre değil farklı durumlara ve faktörlere göre de şekillendirdiği görülmektedir. Ayrıca DİB’in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye “her zaman” cevabını verenlerin oranı da yarıdan fazla olduğu için<sup>41</sup> bölge insanının ülke genelindeki ortalamayla benzerlik gösterdiği görülmektedir. İlgili araştırma gereği kırsal alanda yaşayan bireylerin bu görüşe daha çok katıldıkları göz önüne alındığında araştırma bölgemiz olan ve daha çok kırsal yapıya sahip Kars’ta böyle bir katılım oranının ortaya çıkmasının da çokta şaşırılacak bir durum olmadığını göstermektedir.

**“Dini inancımın kararlarımı etkilemesine izin vermem.”** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarıdan fazlası % 59,0’ı (92 kişi) “katılmıyorum” cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında aldıkları kararlar üzerinde dini inançlarının etkili olduğunu göstermektedir. Ancak “kararsızım” ve “katılmıyorum” cevapları (% 41,0) da dikkate alındığında bireylerin gündelik hayatlarında aldıkları kararlar üzerinde sadece dini inançlarının değil farklı durumların ve faktörlerinde etkili olduğu vardaması yapılabilir. Ayrıca DİB’in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye “katılmıyorum” cevabını verenlerin oranı (% 52,6) göz önünde bulundurulduğunda<sup>42</sup> bölgenin ülke genelindeki görüş profiline uygun kesitler barındırdığı görülmektedir.

**“İbadetlerimi yapamadığımda huzursuz olurum.”** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğunu oluşturan % 69,9’u (109 kişi) “katılıyorum” cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin büyük çoğunluğunun ibadetlerini yapmadığında kendilerini huzursuz ve mutsuz hissettiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, bireylerin büyük çoğunluğu ibadetlerini yerine getirdikleri zaman kendilerini mutlu ve huzurlu hissetmektedir. Ayrıca, bireylerin ibadetlerini yapmadıklarında huzursuz hissetmelerinden dolayı bölge hakkında din ve dindarlığın bir sembolü ve ifâsı olan ibadet kavramının da var olduğunu yorumu yapılabilir. İbadetlerini yapmadığında kendini huzursuz hissetmeyenlerin oranı % 13,5’tir. Araştırmayla ilgili yapılan görüşmeler ve izlenimler neticesinde, kendini huzursuz hissetmeyen bireylerin bu durumları bir itikâdi mesele olmaktan daha çok dini hassasiyetlere olan zayıflıklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca DİB’in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye “her zaman” cevabını verenlerin oranı (% 77,4) dikkate alındığında<sup>43</sup> bölge insanının ülke genelindeki düşünüş ve uygulama biçimine benzerlik gösterdiği görülmektedir.

**“Günah işlediğimde pişman olurum ve hemen tövbe ederim.”** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğunu oluşturan % 78,8’i (123 kişi) “katılıyorum” cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin büyük çoğunluğunun günah işlediğinde pişman olduğunu ve hemen tövbe ettiğini

<sup>41</sup> DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 180.

<sup>42</sup> DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 183.

<sup>43</sup> DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 185.

göstermektedir. Ayrıca, bireylerin günah işlediğinde pişman olmaları ve hemen ardından tövbe etmelerinde ahiret inancı ve hesap verme gününe olan inançlarında etkili olduğu söylenebilir. Günah işlediğinde pişman olmayan ve hemen tövbe etmeyenlerin oranı % 9,6'dır. Bu durumda olan bireylerin gösterdikleri tutum ve davranışların inançsızlık meselesinden ziyade dini kültür hayatlarının zayıf olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "her zaman" cevabını verenlerin oranı (% 90,1) göz önüne alındığında<sup>44</sup> bölge insanının günah işlediğinde pişman olması ve tövbe etmesi noktasında ülke genelindeki davranış biçimine yakınlık gösterdiği görülmektedir.

**"Eş seçerken önceliğim karşı tarafın dindar olmasıdır."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarıya yakınına oluşturan % 47,4'ü (74 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin eş seçerken karşı tarafın dindar olması düşüncesine yoğunlaştığını göstermektedir. Ancak, aynı şekilde araştırmaya katılan deneklerden azımsanmayacak oranda % 35,3'ü "katılmıyorum" cevabını vermiştir. Deneklerin böyle bir cevap vermelerindeki sebep olarak, insanların ahlaklı olması ve insani değerlerin yüksek olmasının daha öncelikli olduğuna inanmaları olduğu düşünülmektedir. Sonuç olarak, bireylerin eş seçerken sadece dindar olmalarını ölçüt olarak göz önüne almadıklarını, bunun yanında daha farklı ölçütlere ve faktörlere göre karar verdiklerini göstermektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "her zaman" cevabını verenlerin oranı (% 68,9) dikkate alındığında<sup>45</sup> bölge insanının eş seçerken karşı tarafın dindar olması konusunda ülke genelindeki davranış ve düşünce biçimine yakınlık gösterdiği görülmektedir.

**"Resmi nikâh kıyıldıktan sonra dini nikâhı da gerekli görürüm."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğunu oluşturan % 82,7'si (129 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin büyük çoğunluğunun resmi nikâh yanında dini nikâhı da gerekli gördüğünü ve önem verdiğini göstermektedir. Araştırma bölgesinde böyle bir tutumun ve düşüncenin oluşmasında yörenin kültürel ve dini özelliklerinin yanında çokta değişime uğramayan geleneksel yapısından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca nikâh akdi olarak sadece resmi nikâhı gerekli görenlerin oranı % 14,1'dir. Bu bireylerdeki düşüncenin oluşmasında bölgedeki dini, kültürel, sosyal, teknolojik, eğitimsel vb. alanlardaki gelişmelerin etkili olduğu düşünülmektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 92,0) dikkate alındığında<sup>46</sup> bölge insanının aile kurmasında nikâh akdi olarak ülke genelindeki nikâh akdine yakınlık gösterdiği görülmektedir. Ayrıca ilgili araştırma gereği kırsal alandaki insanların daha yüksek oranda bu maddeye katıldıkları dikkate alındığında, daha çok kırsal alan yapısına sahip araştırma bölgemizde de böyle bir neticenin çıkması beklenmeyen bir durum değildir.

**"Misafirlikte bayanlar ve erkeklerin aynı ortamda bulunmamasını tercih ederim."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarıdan fazlası % 55,1'i (86 kişi) "katılmıyorum" cevabını vermiştir.

<sup>44</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 188.

<sup>45</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 204.

<sup>46</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 207.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında misafirlerini ağırlama sırasında bayanların ve erkeklerin aynı ortamda bulunmasında bir sakınca görmediklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, bireyler misafir ağırlama sırasında haremlik ve selamlık gibi ayırıştırma uygulamasına yakın durmamaktadırlar. Genel manada erkek ve bayanların aynı ortamda bulunması çağdaş toplum olmanın bir gereği gibi sunulduğundan, bu algı durumu zaman zaman araştırma bölgesinde de câri bir durum haline gelmiştir. Bölgedeki misafir ağırlama faaliyetlerinin belirlenmesinde geleneksel zihniyetin ve değerler sisteminin büyük oranda etkisi olduğu düşünülürken, diğer taraftan ülkemizde görülen kentleşme, ferdiyetleşme (bireyselleşme), rasyonelleşme ve dünyevileşme hareketlerinin bölge insanının tutum ve davranışlarını da etkilemeye başladığı söylenebilir. Bölgede bu tür hareketlerin artmasında bölgede meydana gelen sosyolojik ve teknolojik gelişmeler de etkili olmaktadır. Misafirlikte bayanların ve erkeklerin aynı ortamda bulunmamasını tercih eden grubun oranı % 30,8'tir. Bu görüşe sahip bireylerde böyle bir tutum ve düşüncenin oluşmasında dini, kültürel hayatları ve şehirde etkisini gösteren dini cemaat ve yapılaşmaların etkili olduğu düşünülmektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "hiçbir zaman" cevabını verenlerin oranı (% 38,5) dikkate alındığında<sup>47</sup> bölge insanının haremlik-selamlık uygulamasında ülke genelindeki uygulama şekline paralel bir çizgide benzerlik gösterdiği görülmektedir.

**"Çocuklarımı İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirmek isterim."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğunu oluşturan % 82,1'i (128 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin çocuklarını İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirmek istediğini göstermektedir. Böyle bir tutum ve düşüncenin oluşmasında bölgedeki din ve dindarlık olgusunun etkili olduğu düşünülmektedir. Çocuklarını İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirmek istemeyenlerin oranı ise, % 9,6'tır. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 87,1) göz önüne alındığında<sup>48</sup> bölge insanının idealindeki çocuk yetiştirme fikri ile ülke genelindeki bireylerin çocuk yetiştirme konusundaki fikirlerinin örtüştüğü görülmektedir.

**"Komşu ve akrabalarımın olan ilişkilerimi düzenlerken inançlarımı belirleyicidir."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarıya yakınına oluşturan % 46,8'i (73 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatta kurdukları komşu ve akrabalık ilişkilerini İslami hassasiyetler doğrultusunda oluşturduklarını göstermektedir. Böyle bir tutum ve düşüncenin oluşmasında bölgede varlığını sürdüren kültürel yaşantının ve geleneksel yapının etkili olduğu düşünülmektedir. Ancak araştırmaya katılan deneklerden azımsanmayacak oranda % 30,1'i "katılmıyorum" cevabını vermiştir. Bu durum, bölgedeki insanların komşu ve akrabalık ilişkilerini belirlerken ve düzenlerken sadece inançlara göre değil farklı birçok faktörlere (ahlaki durumlar, dünyayı algılama biçimleri, değişen zihin dünyaları, insani değerlerin önce gelmesi gibi) göre belirlediğini göstermektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "her zaman" cevabını verenlerin oranı (% 59,1) göz önünde bulundurulduğunda<sup>49</sup> bölge insanı üzerinde komşu ve akraba ile olan ilişkilerini

<sup>47</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 201.

<sup>48</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 194.

<sup>49</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 197.

belirlemedeki inancın etkisi ile ülke genelindeki bireylerin komşu ve akraba ilişkilerini belirlemedeki inancın etkisi yüksek oranda benzerlik olduğunu göstermektedir.

**"İnancı ne olursa olsun sosyal münasebetlerimde karşıdaki kişinin ahlaki davranışları benim için önceliklidir."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğunu oluşturan % 87,8'i (137 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin büyük çoğunluğunun gündelik hayatta insanlararası münasebetlerde ahlaki referansları göz önünde bulundurduğunu ve ahlaki davranışlara önem verdiğini göstermektedir. Elde edilen bulgular bizlere araştırma bölgesinde bireylerin sosyal ilişkilerinde ahlâkın ve ahlâki davranışların çok önemli olduğunu göstermektedir.

**"Trafik kurallarına uymazsam kul hakkı yemiş olurum."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarısından fazlası % 57,1'i (89 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin yarısından fazlasında gündelik hayatta trafik kurallarına uyulmadığı takdirde kul hakkı yenilmiş olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Böyle bir tutum ve davranışın oluşmasında dini inançların etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca örneklem grubunun "kararsızım" ve "katılmıyorum" cevapları göz önüne alındığında trafik kurallarına uyulmadığında dini anlamda kul hakkı yenilmediğini veya haksızlık yapılmadığını düşünenlerin ve bu konuda bir yargıda bulunmayanların oranı % 43,0'dır. Böyle düşünen bireylerin böyle bir düşünceye sahip olmasında "kul hakkı" fikrinin sosyal hayat içerisinde değil de daha çok dini yaşantı ve prensipler içerisinde gerçekleşeceği fikrine inanmaları etkilidir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 73,6) göz önüne alındığında<sup>50</sup> bölge insanının trafik kurallarına uyulmadığında kul hakkı yemiş olması noktasındaki düşüncesinin ülke genelindeki düşünce biçimine yakınlık gösterdiği görülmektedir.

**"Miras paylaşımında erkeklere iki kat pay veririm."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğu % 69,9'u (109 kişi) "katılmıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında miras paylaşımı konusunda erkeklere daha çok pay verilmesinin uygun olmadığı görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca elde edilen bulgular ışığında, bölge insanının miras paylaşımında kadın konusundaki geleneksel düşünce tarzından (kadınlara çok fazla miras vermeme düşüncesi) büyük ölçüde sıyrılmış olduğunu ve bireylerdeki kadın algısının daha çağdaş ve liberal bir biçime dönüştüğünü söyleyebiliriz. Diğer taraftan miras paylaşımında kadın- erkek tutumunda % 17,3'lük kesim kadınlara daha az miras verilmesini ön görmektedir ki, bu durum araştırma bölgemizde kısmen de olsa kadına karşı bakışın geleneksel yapıda halen devam ettiğini göstermektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılmıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 69,3) göz önünde bulundurulduğunda<sup>51</sup> bölge insanının miras paylaşımı konusundaki düşüncesinin ve uygulama biçiminin ülke genelindeki düşünce ve uygulama biçimine benzerlik gösterdiği görülmektedir.

**"İslam'ı özgürce yaşamının yolu laiklikten geçer."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin yarısından fazlası % 57,1'i (89 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin yarısından fazlasında gündelik hayatta İslam'ı özgürce yaşamının yolunun laikten

<sup>50</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 217.

<sup>51</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 209.



geçtiğine inandığını göstermektedir. Ayrıca verilen cevaplar dikkate alındığında araştırmaya katılanların İslam ile laiklik arasında anlamlı ve olumlu bir ilişki kurdukları görülmektedir. Ayrıca örneklem grubunun "kararsızım" ve "katılmıyorum" cevapları göz önüne alındığında, bu konuda bir yargıda bulunmayanların ve İslam'ı özgürce yaşamının yolunun laiklikten geçmediğini düşünenlerin oranı % 43,0'dır. Eldeki bulgular neticesinde bölgedeki insanların bir kesimi İslam ile laiklik kavramlarının birbirinden bağımsız oldukları yönünde tutum sergilediklerini göstermektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 61,1) dikkate alındığında<sup>52</sup> bölge insanının İslam ve laiklik kavramlarına ve aralarındaki ilişkiye yüklediği anlam ile ülke genelindeki bireylerin yüklediği anlamın yakınlık gösterdiği görülmektedir.

**"Dini grup ve cemaatlerin faaliyetleri devlet tarafından denetlenmelidir."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğu % 80,8'i (126 kişi) "katılıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında dini grup ve cemaatlerin devlet tarafından denetlenmesi gerektiğine inandıklarını göstermektedir. Deneklerle yüz yüze yapılan görüşmeler neticesinde bölge insanında böyle bir tutum ve davranışın oluşmasında ülkemizde yaşanan 15 Temmuz Darbe girişimi olayının etkili olduğu görülmektedir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 67,5) dikkate alındığında<sup>53</sup> bölge insanının dini grup ve cemaatlere bakış açısı ile ülke genelindeki bireylerin bakış açılarının aynı yönde olduğunu göstermektedir.

**"Piyango, spor toto ve iddia gibi şans oyunları oynarım."** görüşüne araştırmaya katılan deneklerin büyük çoğunluğu % 72,4'u (113 kişi) "katılmıyorum" cevabını vermiştir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında piyango, spor toto ve iddia gibi şans oyunlarını çok fazla oynamadıklarını göstermektedir. Bölge insanıyla yüz yüze yapılan görüşmelerde, böyle bir tutum ve davranışın oluşmasında daha çok dini manada "günah" olduğu için oynamadıklarını ifade etmişlerdir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "hiçbir zaman" cevabını verenlerin oranı (% 82,5) dikkate alındığında<sup>54</sup> bölge insanının şans oyunlarına bakış açısı ve uygulaması ile ülke genelindeki bireylerin bakış açılarının ve uygulamalarının aynı doğrultuda olduğunu göstermektedir.

**"Birinden borç almaktansa az faizli kredi çekmeyi tercih ederim."** görüşüne araştırmaya katılan denekler % 41,0 "katılıyorum" ve % 42,3 "katılmıyorum" cevabını verdikleri görülmektedir.

**Yorum ve Değerlendirme:** Bu durum, araştırmaya katılan örneklem grubundaki bireylerin gündelik hayatlarında gerek birinden borç alma gerekse faizle kredi çekme konusunda birbirine yakın cevaplar verdiklerini ortaya koymaktadır. Ancak yine de az bir oran ile araştırmaya katılan örneklem grubu, birinden borç almak yerine az faizli kredi çekmeyi uygun bulmadığı yönünde yoğunlaşma gösterdikleri görülmektedir. Bölge insanı ile yüz yüze yapılan görüşmelerde, birinden borç alma isteğinde bulunmayı tercih etme sebeplerini dini anlamda "faizin haram" olması nedeniyle tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca araştırma bölgesinde halen borç alma ilişkisinin yüksek oranda çıkması bölgedeki komşuluk ilişkisinin ve geleneksel yapının devam ettiğini göstermektedir. Kredi çekmeyi

<sup>52</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 229.

<sup>53</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 221.

<sup>54</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 231.

tercih eden bireyler ise kredi çekmeyi tercih etme sebebi olarak zaman ve şartlar gereği kendi ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda bireylerden maddi destek bulamayacaklarını belirtmişlerdir. DİB'in ilgili araştırması gereği ilgili maddeye "katılmıyorum" cevabını verenlerin oranı (% 59,7) dikkate alındığında<sup>55</sup> bölge insanının kredi çekip-çekmeme noktasında düşünüş biçimi ile ülke genelindeki bireylerin düşünüş biçimlerinin benzerlik gösterdiği görülmektedir.

## SONUÇ

Araştırma alanımızı oluşturan Kars ve çevresinin geçirdiği tarihi, iktisadi, siyasi, demografik, dini, ahlaki, sosyo-kültürel gibi olgusal durumların hangi evrelerden geçtiği, hangi özelliklere sahip olduğunu ve nasıl bir gelişme gösterdiğini bilmeden yapılacak bir araştırmanın eksik kalacağı fikrinin bilincindeydik. Bu bağlamda Kars ve çevresindeki içtimai yapıyı olabildiğince ana unsurlar içerisinde değerlendirerek önemli veriler elde ettik. Böylelikle Kars ve çevresindeki sosyal yapının, bu yapıyı etkileyen faktörlerin ve değişim sebeplerinin, olgusal durumların (bağımsız değişkenleri) zamanla nasıl farklılaştığının ve toplumsal unsurlar arasında iç içe geçmiş, birbirini etkileyen ve destekleyen yapıların özellikleri ile ilgili bir harita çıkarılmış oldu. Ayrıca, Kars ve çevresinin teorik olarak genel özelliklerinin açıklanmasıyla bölge insanının din, toplum, sosyal yapı, sosyal yapı-din münasebetleri ve dini tecrübenin vasıtasıyla davranışlarının nasıl şekillendiği ortaya koyulmuştur. Genel manada Kars'taki dini hayat ne olursa olsun kendine özgü olgusal durumlar içerisinde bir bütünlük kazanmakta ve ilerleme göstermektedir.

Yapılan teorik çerçeve çalışmaları uygulamalı kısma geçiş noktasında kolaylık sağlamıştır. Dini ve gündelik hayatın analizine ilişkin bulgular genel manada değerlendirildiğinde, araştırma alanında gündelik hayat ve din arasındaki ilişkide katılım sıklığı farklılık göstermektedir. Bölge insanı gündelik hayatlarındaki bazı durumlarda dini normları göz önünde bulundururken bazı durumlarda farklı kriterleri ve normları göz önünde bulundurduğu görülmektedir. "Katılıyorum" oranı % 50'nin üzerinde olan durumlar; günlük hayatlarında karar verirken, yaptıkları tercihlerinden dolayı Allah'ın hoşnut olup olmayacağını dikkate almaları, hayatlarını dinin emirlerine göre şekillendirmeleri, ibadetlerini yapmadıklarında huzursuz olmaları, günah işlediğinde huzursuz olup hemen tövbe etmeleri, resmi nikâh kıyıldıktan sonra dini nikâhı da gerekli görmeleri, çocuklarını İslam'ı hassasiyetlere göre yetiştirmek istemeleri, inancı ne olursa olsun sosyal münasebetlerinde karşıdaki kişinin ahlaki davranışlarının öncelikli olması, trafik kurallarına uymadıklarında kul hakkı yemiş olmaları, İslam'ı özgürce yaşamanın yolunun laiklikten geçtiği ve dini grup ve cemaatlerin faaliyetlerinin devlet tarafından denetlenmesi gerektiğidir. En yüksek katılım oranına sahip durum % 87,8 oran ile "İnanıcı ne olursa olsun sosyal münasebetlerimde karşıdaki kişinin ahlaki davranışları benim için önceliklidir." görüşüdür. Daha sonrasında yüksek katılım oranına sahip durum % 82,7 oran ile "Resmi nikâh kıyıldıktan sonra dini nikâhı da gerekli görürüm." görüşüdür. "Katılmıyorum" oranı % 50'nin üzerinde olan durumlar; dini inançların kararlarını etkilemelerine izin vermemeleri, misafirlikte bayanlar ve erkeklerin aynı ortamda bulunmamasını tercih etmeleri, miras paylaşımında erkeklere iki kat pay vermeleri ve piyango, spor toto ve iddia gibi şans oyunları oynamalarıdır. Bölge insanının gündelik hayat ve din arasındaki ilişki durumu sıklığında daha çok "katılıyorum" ve "katılmıyorum"

<sup>55</sup> DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 211.

cevaplarında yoğunlaştıkları görülmektedir. Araştırma bölgesinde, teorik olarak vuku bulan din ve dindarlık olgusunun gündelik hayat üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma alanında, dini hayatın içtimai boyutuyla ilgili tutumlar incelendiğinde iki temel teşekkül karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, bölge insanının dini özellikli içtimai tutum ve davranışlarını belirleyen etkenin geleneksel düşünce şekli olduğu, diğeri bölge insanının Türk toplumunun da etkisini gösteren kentleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme ve dünyevileşme hareketlerinin etkisi altında olduğudur. İkinci durumun oluşmasında üç önemli parametre vardır. Birincisi, kırsal alandan şehir merkezine yapılan göçler sonucu oluşan şehirlileşme; ikincisi sanayi bölgelerinin yapılması, Kars-Bakü-Tiflis Ticaret Demiryolunun açılması, Kars Lojistik Merkezi'nin yapılması, Aktaş Sınır Kapısı'nın açılması ve diğer gelişmeler neticesinde modern toplumlarda değişimin önemli dinamiği olan ekonomik faaliyetler; üçüncüsü bölgede mevcut bulunan ve ileride kuvvetle muhtemel açılacak okul, fakülte ve yüksekokullar aracılığıyla eğitimin sosyal ve kültürel etkisidir. Gerek eğitim amacıyla gerek memurluk amacıyla gerekse de bölgede gelişen iş ortamlarının artmasıyla bölgeye dışarıdan gelen önemli sayıda nüfusun bölge insanında yerleşik olan sosyal ve kültürel görüşlerini etkileme derecesi günden güne artma eğilimi göstermektedir. Böyle bir ortam içerisinde hem dışarıdan gelen insanların sosyalleşeceği hem de bu insanlarla ilişki halinde olan bölge insanının sosyalleşeceği ve değişeceği bilinen bir sosyal gerçektir. Hatta bu tür sosyal değişimler bölge insanında ister istemez gerek biçimsel gerekse sembolik manada izler bırakacaktır. Bu bağlamda, bölge insanının zihniyet dünyasında geleneksellikten modernliğe doğru bir kayma olacağı derpiş edilebilir. Ancak geleneksellikten modernliğe geçmek demek tümüyle geleneksellikten kopmak veya tamamıyla modernliği kabul etmek demek değildir. Bölgenin sosyal, tarihi ve kültürel yapısı dikkate alındığında modernliğe geçiş, yerleşik geleneksel değerlerinde farklı şekillerde varlığını devam ettireceği eklektik bir süreç olarak gerçekleşecektir.

Araştırma alanımızı oluşturan bölge insanı, dini ve gündelik hayata dair konularda farklı görüş ve düşüncelere sahip olsa da, dini hayata yönelik tutum ve davranışlarında halen ağır basan motifin geleneksellik olduğu görülmektedir. Geleneksellik yaşantısı özellikle sosyal, kültürel yaşamda ve dini uygulamalarda kendisini daha çok belli ettirmektedir. Dini hayatın içtimai teşekkülü ile ilgili bulgular göz önüne alındığında, bir taraftan bölgede yaşanan sanayi, ticaret ve iktisadi gelişmelerin varlığı, diğer taraftan ulaşım, sağlık, eğitim, teknoloji gibi alanların gelişmesi neticesinde etki alanını artıran kentleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme ve dünyevileşme süreçleri bölge insanının dini hayata yönelik tutum ve davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Ancak yaşanan süreçler sonucu bölgede meydana gelen modernleşmeyle ilgili, "bölgede çok rijit ve farklı tip sayılabilecek bir değişikliği de beraberinde getirmiştir." şeklinde kesin bir hüküm vermekte zordur. Araştırma bulguları, bölge insanının biçimsel ve simgesel çağdaşlaşmaya rağmen tam manasıyla ve tamamen dünyevileşmediğini göstermektedir. Bölge insanının sosyal süreçler içerisinde hayat standartları, yaşam şekilleri, zihin ve düşünce yapıları, dünya görüşleri ve tüketim alışkanlıkları değişime uğrasa da, araştırma sonuçlarının geneli göz önüne alındığında bölgede geçerli olan gündelik hayat tarzının belirlenmesinde ve yaşanmasında geleneksel yapının ve dini değerlerin halen etkili olduğu görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

Aslantürk, Zeki. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

Aslantürk, Zeki & Amman. Mehmet Tayfun. *Sosyoloji Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

- Aslantürk, Zeki & Aslantürk. E. Hamit, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Aydınalp, Halil. *Gerede'de Dini Hayat*. İstanbul: Gerede Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Bakırcı, Mustafa. *Amerika'daki Giresun*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2020.
- Bekarlar, Faruk (Editör ve Koordinatör). *KARS 2002*; Kars Valiliği. Kars: Önder Matbaacılık, 2002.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009.
- Çetin, Ensar. *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Demir, Mucip. *Kars Kent Coğrafyası*. Kars: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 2014.
- Görgün, Tahsin. *İslam ve Ahlâk*. Tahsin Görgün (Ed.). "İslam Ahlâk Esasları". Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. *İlmihal-i İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1994.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Özgü Yayıncılık Ark Kitapları, 2005.
- Öztürk, Emine. *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış Doktora Tezi), 2008.
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3, (2018): 595-601.
- Wach, Joachim *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- İnternet Kaynakları  
(Erişim Tarihi:05.03.2020;<http://www.tuik.gov.tr/start.do>)

## ANKET FORMU ÖRNEĞİ

Aşağıda size sunulan ve cevaplayacağınız sorular "KARS'TA GÜNDELİK HAYAT ve DİN" konulu bir saha çalışması için kullanılacaktır. Cevaplarken gerekli hassasiyeti göstereceğinize inanıyor, araştırmamıza katkıda bulunduğunuz için şimdiden teşekkür ediyoruz.

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK  
&  
Mehmet BERKTAŞ / Yüksek Lisans Öğrencisi

### 1- Cinsiyet:

- 1- Bayan ( )  
2- Bay ( )

### 2- Yaş:

- 1- 18-25 arası ( )  
2- 26-35 arası ( )  
3- 36-45 arası ( )  
4- 46-55 arası ( )  
5- 56 ve üstü ( )

### 3- Öğrenim durumu:

- 1-Okuma yazma bilmiyorum ( )  
2-Okuma yazma biliyorum ( )  
3-İlkokul terk ( )  
4-İlkokul mezunuyum ( )  
5-Ortaokul terk ( )  
6-Ortaokul mezunuyum ( )  
7-Lise terk ( )

- 8-Lise mezunuyum ( )  
9-Önlisans okumaktayım ( )  
10-Önlisans mezunuyum ( )  
11-Lisans okumaktayım ( )  
12-Lisans mezunuyum ( )  
13-Yüksek lisans mezunuyum ( )  
14-Doktora ve üstü ( )

**4- Meslek Durumu:**

- 1-Çiftçi ( )  
2-İşçi ( )  
3-Memur ( )  
4-Öğretmen ( )  
5-Akademisyen ( )  
6-Esnaf ( )  
7-Öğrenci ( )  
8- Ev hanımı ( )  
9- Diğer .....

**5- Medeni Durum:**

- 1- Bekâr ( )  
2- Evli ( )  
3- Boşanmış ( )  
4- Eşi vefat etmiş ( )

**6- Sosyo-Ekonomik Durum:**

- 1- Alt gelir düzeyine mensubum ( )  
2- Ortanın altı gelir düzeyine mensubum ( )  
3- Orta gelir düzeyine mensubum ( )  
4- Ortanın üstü gelir düzeyine mensubum ( )  
5- Üst gelir düzeyine mensubum ( )

II. BÖLÜM	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum
S.1. Günlük hayatımda karar verirken, yaptığım tercihimden dolayı Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünürüm.			
S.2. Hayatımı dinin emirlerine göre şekillendiririm.			
S.3. Dini inancımın kararlarımı etkilemesine izin vermem.			
S.4. İbadetlerimi yapamadığımda huzursuz olurum.			
S.5. Günah işlediğimde pişman olurum ve hemen tövbe ederim.			
S.6. Eş seçerken önceliğim karşı tarafın dindar olmasıdır.			
S.7. Resmi nikâh kıyıldıktan sonra dini nikâhı da gerekli görürüm.			
S.8. Misafirlikte bayanlar ve erkeklerin aynı ortamda bulunmamasını tercih ederim.			
S.9. Çocuklarımı İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirmek isterim.			
S.10. Komşu ve akrabalarımın olan ilişkilerimi düzenlerken inançlarım belirleyicidir.			
S.11. İnancı ne olursa olsun sosyal münasebetlerimde karşıdaki kişinin ahlaki davranışları benim için önceliklidir.			
S.12. Trafik kurallarına uymazsam kul hakkı yemiş olurum.			
S.13. Miras paylaşımında erkeklere iki kat pay veririm.			
S.14. İslam'ı özgürce yaşamanın yolu laiklikten geçer.			
S.15. Dini grup ve cemaatlerin faaliyetleri devlet tarafından denetlenmelidir.			
S.16. Piyango, spor toto ve iddia gibi şans oyunları oynarım.			
S.17. Birinden borç almaktansa az faizli kredi çekmeyi tercih ederim.			

## The Relationship of Mythical Thought in the Theoretical Context with Religion and Psychology

Fatma SAĞLAM DEMİRKAN\*

### Abstract

A person tries to have an idea about what is going on in the universe by turning to the universe with a sense of wonder and amazement since its existence. The collection and interpretation of data about the universe is done to overcome fear and tension caused by uncertainty. Man wants to have the knowledge to dominate the universe. This request; it drags man to breakthrough and search. The search for meaning that has not ended since the archaic man; it gives new meaning to human life by evolving in different directions in the historical process.

The search for meaning begins with a sense of curiosity and amazement in the psychological field and turns into meanings by synthesizing religion, cultural values and historical experiences. In the process of searching, while trying to eliminate the feeling of amazement, one tries to find the reason for its existence. This process is an impulse and a force that pushes people into action, as well as activating a person's cognitive activities. As a result of the use of cognitive activities, interests and needs transform into behavior and the was gained identity. When cognitive activities are gathered in a common theme, social identity emerges. Today's conditions and historical experiences have an important role in social identity acquisition. Mythic thought has a place in both individual identity and in social identity. The most concrete indicators of mythic thought; It is the relaxation of the individual while listening to a fairy tale or watching a science fiction movie, the thirteen number is considered sinister and not to be used, and the evil eye bead is worn to protect from the evil eye. In this study mythical thought; will be analyzed in terms of relational aspect by considering in the context of religion and psychology.

**Keywords:** Mythology, Religion, Psychology, Mythic Thought, Mythical Products.

### Kuramsal Bağlamda Mitik Düşüncenin Din ve Psikoloji ile İlişkisi

Fatma SAĞLAM DEMİRKAN

### Öz

İnsan, varoluşundan bu yana merak ve hayret duygusuyla evrene yönelerek evrende olup bitenler hakkında fikir sahibi olmaya çalışır. Bu durum gerek salt gözlemle gerekse deneyler aracılığıyla gerçekleşir. Evren hakkında verilerin toplanılması ve yargılarda bulunulması belirsizliğin getirdiği

\* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Sciences, Branch of Psychology of Religion, Kars, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

saglam.fatma@gmail.com

ORCID 0000-0001-7085-9919

**Type / Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 04 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 04 July / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt:** 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 359-378.

**Suggested ISNAD Citation:** Fatma Sağlam Demirkan, "Kuramsal Bağlamda Mitik Düşüncenin Din ve Psikoloji ile İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Temmuz-July 2020), 359-378.

www.dergipark.org.tr



*koru ve gerginliği aşma çabasıdır. Böylece insan evren hakkında bilgilere sahip olarak evrene hâkim olmayı amaçlar. Bu istek insanı atılma ve arayışa sürükler. Arayış süreci, insanın var olana ait anlamları gün yüzüne çıkarma çabasıdır. Arkaik insandan bu yana bitmeyen anlam arayışı, tarihsel süreç içerisinde farklı yönlerle evrilerek insan yaşamına yeni anlamlar kazandırır.*

*Anlam arayışı psikolojik minvalde merak ve hayret duygusuyla başlar ve din, kültürel değerler ve tarihsel deneyimlerle sentezlenerek anlamlara dönüşür. Arayış sürecinde insan, bir yandan hayret duygusunu gidermeye çalışırken bir yandan da varolma nedenini bulmaya çalışır. Bu süreç, insanı eyleme iten bir itki, bir güç olduğu gibi insanın bilişsel etkinliklerini aktifleştiren de bir nedendir. Bilişsel etkinliklerin kullanılmasıyla ilgi ve ihtiyaçlar davranışa dönüşerek kimlik kazanımı gerçekleşir. Bilişsel etkinliklerin ortak temada toplanmasıyla sosyal kimlik ortaya çıkar. Sosyal kimlik kazanımında, bugünün şartları ve tarihsel deneyimler önemli bir role sahiptir. Gerek bireysel kimlik gerekse sosyal kimliğin mahiyetinde mitik düşünce kendine bir yer edinir. Masal dinlerken ya da bilim kurgu filmi izlerken bireyin rahatlaması, on üç sayısının uğursuz kabul edilip o sayının kullanılmaması, nazardan korunmak için nazar boncuğu takılması mitik düşüncenin en somut göstergelerindedir. Bu çalışmada mitik düşünce; din ve psikoloji bağlamında ele alınarak ilişkisel yönüyle tahlil edilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mitoloji, Din, Psikoloji, Mitik Düşünce, Mitik Ürünler.

## GİRİŞ

İnsan doğası gereği bilmek ister.<sup>1</sup> Bu istek aslında onun bilişsel bir yetiye sahip olduğunu gösterir. Bilişsel yetiyi aktive eden şeylerden biri de merak duygusudur. Bu duygu, insanın var olan şeylere yönelik farkındalık kazanmasını sağladığı gibi bilimsel etkinliklerin gerçekleşmesine de temel oluşturur. Merak duygusunun etkisiyle bilme isteğini gerçekleştirmek isteyen insan arayış içerisine girer. Evrenin nasıl var olduğu, doğa olaylarının nasıl gerçekleştiği ve bu olayların ilk nedeninin ne olduğu onun için bir merak konusudur. İnsan bir taraftan evrenin mahiyetine ulaşmaya çalışırken diğer bir taraftan da kendi var olma gayesine yönelir.<sup>2</sup> İnsanın varoluş gayesini bulma isteği aslında 'hayatın anlamı'nı oluşturma isteğinden başka bir şey değildir. İlk insandan bu yana insan kendini gerçekleştirmek amacıyla doğaya yönelir ve doğada olup bitenler hakkında yargıda bulunmaya, hüküm vermeye çalışır.

Arkaik toplumlarda doğa olayları, modern bilimsel yöntemlerle incelenip açıklanması mümkün olmadığından ötürü doğa insan için gizemlidir ve bu sebeple hayret durumu oluşturur. Arkaik toplumlarda doğanın devingen yapısını anlamaya çalışan insan salt deneyim ve tecrübeden gelen duyuları mistik düşünceyle anlamlandırmıştır. Yağmurun oluşumunu deneyimleyecek ya da ölçümleyecek yeterli düzeyde ne araç ve gerece ne de yeterli düzeyde bir bilgi birikimine sahiptir. İşte bu sebeptendir ki arkaik insanlar tarafından doğada gerçekleşen olaylara olağanüstü güçler atfedilerek kutsallık kazandırılır.<sup>3</sup> Yağmurun bir Tanrısı olduğu gibi okyanusun, fırtınanın, 'aşk'ın vb. birçok şeyin Tanrısı olduğuna inanılır. Doğa olaylarının sebebi kendindedir; onları varlığa getiren bir doğaüstü güç ya da bir Yüce varlık değil, aksine birden fazla doğaüstü veya kutsal varlıktır. Buradan hareketle mitik düşünmenin, gözleme dayanan basit akıl yürütme yöntemleri ve hayal gücüyle var olanlar hakkında yargıda bulunan bir düşünme tipi olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Mitik düşünmeyle ortaya çıkan mitik ürünler mitik düşünceyi temsil eder.

<sup>1</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi 3*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2007), 242.

<sup>2</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (İstanbul: Okyanus, 2009), 113.

<sup>3</sup> Karen Armstrong K., *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2006), 10.

<sup>4</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 8.

Mitik düşünce zaman zaman dinden beslenmesi nedeniyle mitik ürünler de dini nüveleri içinde barındırır.

Mitik düşünceye dinî değer ve normlar yanında tarihsel deneyimler, kültürel değerler ve toplumsal ilgi ve ihtiyaçlar da kaynaklık eder. Destanlardaki ve efsanelerdeki karakterler aslında ait olduğu toplumun mitik düşüncesini ürünüdür. Tarihsel kahramanlar toplumu korumak ve yüceltmekle yükümlüdür ve bu sebeple kazandığı her zafer onu yüceltir. Masallarda da benzer durumlar söz konusudur. Her masal kahramanı en iyi ve güzel değerlere sahiptir. Bu sebeple ondan daha iyisi ve güzeli olması pek mümkün değildir. Mitik düşünce karakterlerinin olağanüstü güç ve yeteneklere sahip olması aslında insanın ideal bir insan karakterine ulaşma isteğinden ileri geldiği düşünülebilir. Peri masallarındaki kızın endüstri ürününe dönüşmesi ve bu ürünlerin talep görmesi buna örnek verilebilir. Mitik ürünün talep görmesi onun psikolojik olarak ihtiyaç hissedilmesinden kaynaklı olduğu düşünülebilir.

Ontolojik imkânlar dâhilinde var olması mümkün olmayan, hayali olarak var olan olağanüstü varlıklar mitik ürünlerde yer alır. Bir mitik düşünce ürünü olan peri kızının da olumsuzluk evreninde varlığa gelmesi mümkün olmaması sebebiyle onun olağanüstü varlık olmasını zorunlu kılar. İnsan, sıra dışı ya da olağanüstü bir varlık olma isteği doğrultusunda yani kendini diğerlerinden farklı kılacak bir yönünün olması için eylemde bulunur. Bu her bireyde farklı şekillerde ortaya çıkar. Kimi farklı fikirler üreterek, kimi farklı giyim kuşama sahip olarak kimi de farklı davranışlar sergileyerek kendini farklı kılmaya çalışır. Bunun da doğuştan gelen bir istek ya da bir dürtü olduğu düşünülebilir.

### 1. Mitik Düşünce

Yaratılan ve her an oluş içerisinde olan bir varlık olarak insan, istemleri ve istenci doğrultusunda hayatı anlamlandırma serüveni içerisinde. Bu serüveni arkaik dönem kadar dayandırmak mümkündür.<sup>5</sup> Arkaik dönemde kullanılan alet ve araçlar insanın yaşamını nasıl anlamlandırdığını anlamamıza yardımcı olur. Günümüzde kullanılan araçlara sahip olmayan arkaik insanı doğayı nedensellik ilişkisi çerçevesinde anlama ve açıklamada yetersiz kalmıştı. Günümüzdeki kullanılan araçlar günler öncesinde yaşanacak doğal afetleri bildirmede yetkin iken arkaik dönem böylesi bir durum söz konusu değildi. Afetin olacağından haberdar olmaması ve beklenmedik bir şekilde afetle karşı karşıya gelmesi onda hayret ve korku duygusunun gelişmesine neden olmuştur. Bu hayret/merak duygusu ve korku, arkaik insanı doğaya yöneltmiştir. Doğaya yönelerek doğa hakkında bilgi sahibi olan bu insan, hayret duygusunu tatmin etmiş ve korkusunu yenmiştir. Doğa hakkında yargıda bulunan arkaik insan bunu mitik düşünce gücüyle gerçekleştirmiştir. Mitik düşünce: Tanrıların, evrenin ve insanın yaratılışı sembolik öyküler şeklinde biçimlendiren bir düşünme biçimidir.<sup>6</sup> Tanımdan hareketle mitik düşüncenin, Tanrı-evren, evren-insan ve insan-insan ilişkisi konu edildiği söylenebilir.

Tanrı, evren ve insanın var oluşunu ilişki olarak alması mitik düşünceyi kutsal olana yönlendirir. Hâkimiyet kurulamayan doğa olayları ve varlıkları zamanla kutsallık değerini kazanmıştır. Yaşamın devamlılığında güneşin ışık kaynağı olması, yağmurun tüm canlılar için su kaynağı olması güneşin, yağmurun kutsallaştırılması-

<sup>5</sup> Mehmet Akgül, "Mit, Din ve Toplum İlişkisi", *Mitoloji ve Din*, ed. Remzi Duran, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 21.

<sup>6</sup> Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, (İstanbul: Kaknüs, 2018), 18-32.

na neden olmuştur. Güneş ve yağmur gibi birçok doğa varlığı ve olayı, gerek üzerinde hâkimiyet sağlanmaması gerekse insan yaşamının devamlığında öneme sahip olması gerekçesiyle kutsal niteliğe haiz olmuştur.

Yaradılış öyküsü ilk insandan bu yana mitin ve dinin konusu olmuştur. Bu sebeple mitik düşünce ne geçmişe ne de şimdیه aittir; o zamansızdır. Her dönem insanoğlu yaşamında; bilge yerine bilgeliği, kaos yerine düzeni, inançsızlık yerine manevi teselliği, karışıklıktan ziyade anlamı ortaya çıkarmaya çalışır. Modern dönemde mitik düşüncenin yerini akıl ve bilim almıştır.<sup>7</sup>

Mitik düşünce; fizyolojik ve psikolojik gereksinimler, sosyal yapı, kültürel değerler, tarihsel deneyimler ve dini inanç ekseninde anlam kazanarak insan yaşamını zenginleştirir.<sup>8</sup> Evrendeki her türlü varlık, mitik düşüncenin konu malzemesi olabilir. Mitik düşünceye konu olan bu varlıklar, kazandıkları yeni anlamlarla fantastik mitik ürünlere dönüşürler. Örneğin Babil, Mısır gibi bazı medeniyetlerde güvercin, karga, baykuş ve hühdüd gibi kuşlar hareketleri, duruşları veya ötüş şekilleri nedeniyle uğursuz olarak kabul edilirken<sup>9</sup> İslam öncesi Türk kültüründe devlet kuşu da olarak da bilinen hümâ kuşunun insana saadet ve ikbal getireceğine inanılırdı.<sup>10</sup> Günümüzde Hristiyanların on üç sayısını uğursuz olarak anlamlandırması, on üçüncü havarinin Hz. İsa'ya ihanet etmesiyle ilişkilendirilir.<sup>11</sup> Hristiyan inancındaki türbeleri kutsallaştırma durumu İslam kültüründe benzer bir şekilde görülmektedir. Çocuğu olmayan birinin çocuğu olması, hasta olan kişinin sağlığına kavuşması veya sınava girecek kişinin sınavının iyi geçmesi için türbeye gidip türbeden bunları dilemesi veya hocalara gitmesi, mum yakması, bez bağlaması<sup>12</sup> mitik düşüncenin ürünüdür. İslam inancında isteklerin kabul olması için türbeye gidip orada dua edilmesine yönelik herhangi bir ayet ve hadis olmadığı; aksine bir şey istenilecekse Allah'tan istenilmesi gerektiğine yönelik ayet veya hadislerin olduğu görülür. "Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır."<sup>13</sup> Benzer varlıklar hakkında farklı efsanevi yargıların geliştirilmesi toplumların tarihsel geçmişlerinin, dini inanç biçimlerinin ve kültürel yapılarının farklılığına dayandırılabilir. Benzer durumlar hakkında benzer efsanevi yargıların oluşturulması ise toplumların ortak fantezilere sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Mitik düşünce aracıyla üretilen efsanevi varlık ve olaylar diğerlerine aktarılır. Aktarım esnasında bu olay ve varlıklar diğerlerinde hayret duygusu uyandırdığı gibi korku duygusunun gelişmesine de neden olabilir. Bilinmeyeni keşfetmek için atılım gerçekleştiren birey anlam arayışı içerisinde merakını gidermeye çalışır. Atılımı gerçekleştiremeyen birey ise belirsizliğin verdiği korku hissiyle ataletе sürüklenir. Atılımda bulunan birey evrene yönelik yeni anlamlar üreterek evrene hâkim olmayı amaçlar. Bu hedef

<sup>7</sup> Matthew Sterenberg, "Coping with the Catastrophe: J.G. Ballard, the New Wave, and Mythic Science Fiction" *Mythic Thinking in Twentieth-Century*, (Britains: Palgrave Macmillan UK, 2013), 3-4.

<sup>8</sup> Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, (Çorum: Karam Yay. 2005), 3-46; Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2009), 139.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, "Uğursuzluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/51.

<sup>10</sup> Cemal Kurnaz, "Hümâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/478.

<sup>11</sup> Kürşat Demirci, "Dinler Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/52-53.

<sup>12</sup> Ahmet Özel, "Adak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/337.

<sup>13</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an-ı Kerim: Bakara Suresi 153. Ayet" (Erişim Tarihi 01 Mart 2020).

doğrultusunda gerçekleştirilen her davranış bireyde psikolojik rahatlama sağladığı söylenebilir. Bu psikolojik rahatlamanın temelinde bireyin kendini güvende hissetmesinden ileri gelir. Özellikle stres yaratan yaşam olayları karşısında sığınılacak liman arayışı içinde olan bireyler güven hissini yakalamak amacıyla farklı yollara başvururlar. Psikolojik sıkıntı yaşayan bazı kişilerin hocaya giderek şifa araması, dileklerinin gerçekleşmesi veya yatırı ziyaret etmek için türbeye gitmesi bu duruma örnek verilebilir. Çınarbaş, bir çalışmasında türbe ve hoca ziyaretlerinin gerçekleştiren kişilerin düşünce dünyasında bu ziyaretleri yapmanın kendisine iyi geleceği düşüncesi var ise bu kişiler için bu ziyaretler onaylanabilir. Çünkü bu tarz sağaltım yöntemlerinin kişilere umut besleme yönüyle psikolojik destek sağladığı bilinmektedir. Batılı terapilerde bu tarz yöntemlerin yararlı olacağı düşüncesi bulunmaktadır.<sup>14</sup> Yılmaz da yaptığı bir araştırmada türbeden ziyaretine giden bireylerin ziyaret sonrasında psikolojik rahatlama yaşadıklarını ifade ettiklerini belirtmiştir.<sup>15</sup> Türbe ziyaretinin bireyin psikolojisi üzerinde olumlu etki gösterdiğine dair araştırma sonucu elde edilmiştir.

## 2. Mitik Düşünce Ürünleri

Mitoloji, eski Yunanca terimleri olan mitos (mýthos múthos) ile -loji kopulasından oluşmaktadır.. Mitos, "karşılığı olan<sup>16</sup> ve anlatı, hikâye" anlamına gelmektedir. -loji ise "Bir bilim ya da disiplini tanımlayan bileşik sözcüklerde, konuyu veya araştırma alanını değil de, ortak olan unsuru, teoriyi ya da disiplini gösteren, teori, bilim ya da disiplin anlamına gelen müşterek terim"dir.<sup>17</sup> Tanımlardan da anlaşılacağı üzere mitoloji, mitosun bilimi yani insan yaşamına anlam katan tarihsel ve kültürel geçmişi olan hikâye ve anlatıları konu edinen bir bilim dalıdır. Mitler, masallar, efsaneler, destanlar vd. mitolojinin araştırma konusu içerisinde yer almaktadır. *Mit değerler paradigmasında dünyayı algılama, şekillendirme, sembolleştirme, kısaca ifade etmek gerekirse hayatın ve olayların genelleştirilmiş modelidir.*<sup>18</sup> Mit evreni anlama ve anlamlandırma modelidir. Mit, kutsal bir öyküyü, doğaüstü varlıkların eylemlerini ve bir gerçekliğin nasıl yaşam kazandığını anlatır. Buradan anlaşılacağı üzere mit, her zaman bir yaratılışın öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır. Eliade'e göre de mitler, kutsalın bir öyküsü olduğu gibi gerçekliğin de öyküsüdür.<sup>19</sup> Mit evrende gerçekleşen olay ve durumlar üzerine bir öyküleme, var olanların bir betimlemesi olması bakımından hakikatin açığa vuruluş halidir. Buradan anlaşılacağı üzere mit, gerçekliğin derinliğine inerek varoluş merhalesini konu alması bakımından "yaratılış"ın öyküsü konumuna geçer. Yaratılış öyküsü koaston kozmoza geçişin öyküsüdür, bir düzenin öyküsüdür.<sup>20</sup>

Mitteki öykünün, 'kesinlikle gerçek' olarak tanımlanması yaşanmış olaylar üzerine inşa edilmesinden, kutsal olarak tanımlanması ise doğaüstü varlıklar tarafından meydana getirildiğine inanılmasından ileri gelir. Bu öyküler mitsel zamanda geçen olayları tasvir

<sup>14</sup> Deniz Canel Çınarbaş, "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri", *Ayna Klinik Psikolojisi Dergisi*, 2/1 (2015), 35-36.

<sup>15</sup> Emre Yılmaz, "Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma: Şeyh Edebalı Türbesi", *Edebalı İslamiyat Dergisi*, 1/2 (Kasım/2017), 41.

<sup>16</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 139.

<sup>17</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), 553.

<sup>18</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 3

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, (İstanbul: Om Yayınevi, 2. Basım, 2001), 11

<sup>20</sup> Emir Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, (Ankara: Elis Yay., 2006), 10

etmeleri bakımından kutsal öyküyü konu edinir.<sup>21</sup> Öykünün kutsal nitelik kazanması; dünyanın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökenin ve öyküsünün bulunduğu; bu öykünün de anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte olduğunu ortaya koyar. Bunun da ötesinde şunları söyleyebiliriz: Modern bir insan; evrensel tarihin akışının merkezine kendini yerleştirir ve kendini bu tarihin bütününe öğrenmek zorunda hissetmez. Çünkü onun tarihe hâkim olma isteği ve arzusu yoktur. Ancak tarihini öğrenmede kendini zorunlu hisseden arkaik toplum insanı, mitsel öyküsünü tekrarlayarak tarihini yeniden yaşama arzusuyla tarihsel döngüsünü oluşturmaya çalışır. Kısacası onlar için geçmişi yaşamak 'yeniden var olmak' anlamı taşır.<sup>22</sup>

Mit, her zaman için bir 'yaratılış', 'varolma' ve "yaşanmışlık" ile ilgilidir. Varlığın nasıl var olduğunu, nasıl yaşam kazandığını ve bireyin varoluşunu nasıl gerçekleştirdiğini kendine konu edinir. Varlığın varlığa gelişini doğaüstü gerçeklere dayandırırken bireyin varoluşunu gerçekleştirmesini ise ahlaki değerlerin sahiplenmesine ve gerçekleştirilmesine dayandırmaktadır. Bu sebeple ontolojik bakımdan kozmosun varoluşunu ele alırken teolojik bakımdan inancın neliği ve nasıllığı hakkında açıklamalar yapar. Etik açıdan ise ahlaki yapıyı oluşturan kuralları düzenleme gayreti içerisine girer. Kısaca ifade edecek olursa mitler; uygarlığın temel ögesi olması bakımından sürekli başvurulacak önemli kaynak ve ilkel inanç sisteminin ve pratik bilginin gerçek düzenleyicileri olduğu düşünülebilir.

İnsan miti bilmekle nesnelere "köken"ini de bilir. Bunun sonucu olarak da nesnelere egemen olmaya ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmaya çabalar. Bu girişim "dıştan" ve "soyut" bir bilgi değil de zorunlu olarak, sürekli "yaşanan" şey, bir bilgi kaynağıdır.<sup>23</sup> Öyküler, bilimsel bir merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil ancak bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır. Derin bir dinsel gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal türden baskı ve buyrukları, hatta birtakım pratik istekleri karşılar. Buradan anlaşılacağı üzere mitin kaynağında bilimsel bilgiden ziyaden gündelik, tecrübi bilgi yer almaktadır.

İnsan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal ve coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında "yaşar". Bu yaşantı ise yeniden anlam bulmak adına gerçekleşir. "*Onlar, gerçek bir yeniden başlamanın ancak gerçek bir sonun ardından ortaya çıkabileceğini anlamışlardır. Modern insanlar arasında da, ön sırada yer alanlar yani sanatçılar, içinde insanın var olabileceği, seyre dalabileceği ve düş kurabileceği bir sanat evrenini yeniden yaratmak amacıyla kendi Dünya'larını gerçek anlamda yıkmaya girişmişlerdir.*"<sup>24</sup> Burada artık, değerini yitirmiş olan şeylerin yeniden canlandırılması değil; şeylerin tümüyle yeniden yaratılması ve eski değerler dünyasının tamamen yok edilmesi amaçlanır. Bu köktenci anlayışın ideolojik manada mümkün olabilir; ancak gerçekte olması mümkün değildir. Çünkü değerler geçmişin bir birikimidir, birikim olmadan değerler var olamaz. Bu sebeple sahip olunan değerlerde arkaik dönem nüvelerini görmek mümkündür.

<sup>21</sup> Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", 139.

<sup>22</sup> Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 1: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007).

<sup>23</sup> Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 11.

<sup>24</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 95.

İlk insandan Rönesans'a kadar mikro kozmos ile makro kozmos arasında bağ kurmak adına mitlere uygun bir düşünce geliştirildi. İnsanın bunu yapma amacı, evreni keşfederek kutsal olana ulaşabilmektir. Rönesans ile birlikte akla aşırı önem verilme-ye başlanmış ve bunun sonucunda kutsalın tecrübesi anlamını yitirmeye başlamıştır.<sup>25</sup> Günümüz insanının mitsel yaşamdan koptuğunu söylemek mümkün değildir. Günümüzde mitsel düşünceye, mitik ürünlere rastlamak oldukça mümkündür. Bu mitik ürünlerin ortaya çıkmasına aracı olan önemli öğelerden biri teknolojidir. Örümcek adam, süperman vb. karakterler, bilim kurgu film ve romanları günümüz mitik düşüncenin en güzel örneklerindedir.<sup>26</sup> Aslında bu durum günümüz insanının mite karşı özlemine de göstermektedir. İnsan masal gibi mitik ürünleri dinlerken kafasının dinlendiğini, eğlendiğini fark eder. Çünkü geçmişi tekrar yaşamak onu psikolojik olarak rahatlatır. Masal insanı bu dünyadan koparır, aklın sınırlarının ötesine ulaştırır. İnsan bazen aklın sınırlarını aşarak aşkın olana ulaşmayı ve dünyanın esaretinden kurtulmayı amaçlar. Bu sebeple insanı ve yaşamı salt akılla anlamaya çalışmak veya onları salt akli sınırlara mahkûm etmek rasyonaliteye uygun değildir. Çünkü insan doğası gereği, duygusal ve sosya-kültürel bir varlıktır. Sosya-kültürel bir varlık olan insan anlam üretir. Ürettiği anlamaları anımsama ve aktarma yoluyla diğerlerine ulaştırır. Böylelikle kültürel değerlerini canlı tutarak tarihsel süreç içinde mit, masal, destan ve efsane gibi mitik ürünleri oluşturur.

*Masal; genellikle olağanüstü kişilere, olaylara, serüvenlere yer verilen ve ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa anlatılarak geçen hayal ürünü hikâyelere denir.*<sup>27</sup> Yaşanmış olayların aktarımı esnasında abartılı anlatımlar kullanılması sonrasında masallar anlam kazanır. Masalların nesilden nesile aktarılması ve her aktarımda farklı düşsel öğelerden yararlanılması içeriğin zenginleşmesini sağlar. Her anlatımda farklı düşsel unsurlardan yararlanılsa da bir yöre ve kültüre has özellikler taşıyan masallar bulunmamaktadır. Çok fazla kişi tarafından masallara anlam yüklenilmesi nedeniyle masallar anonim özelliğine sahip olur.<sup>28</sup>

İnsanlar, yaşamlarında gerçekleştiremediği arzu ve istekleri, sahip olmak isteyip de sahip olamadığı nitelikleri akıl sınırlarını aşarak masalımsı anlatımlar yoluyla sahip olurlar.<sup>29</sup> Bu anlatımlarda karakterler; peri, cadı, dev, yedi başlı ejderha gibi olağanüstü güçlere sahip karakterlere dönüşerek insanların hayali yaşamlarını ifşa ederler. Masallar sadece gerçekleştirilememiş arzuların yaşam bulduğu anlatılar değildir. Bunun yanında iyi-kötü, güzel-çirkin, güçlü-güçsüz gibi değerlere sahip karakterler aracılığıyla dinleyenlere mesajlar verilir.

Masalımsı anlatımda düşsel öğelerin yer alması ve yaşanan olayların olağanüstü olaylara dönüşmesi mitik düşünmeyle gerçekleşir. Mitik düşünme yoluyla varlığa gelen masallar, mitolojinin kaplamında yer alır. Mitolojinin kaplamında yer alan öğeler arasında ilişkisel bağlamda benzerlikler ve farklılıklar vardır. Mit ve masal mitolojinin ögesi olması ve insanın yapıp etmeleri, devlet kurmaları, topluluklar, cemaat ve cemiyet oluşturmaları bakımından masal ile mit paydaşlardır. Mitlerdeki kahraman zamana aşkın olan Tanrı iken masallardaki kahramanlar ise tarih dışı zamanda varolan insan veya hayvanlardan oluşur.

<sup>25</sup> Armstrong K. *Mitlerin Kısa Tarihi*, 89

<sup>26</sup> Sterenberg, *Mythic Thinking in Twentieth-Century*. 98.

<sup>27</sup> Dilek Selek, *Çocuk Edebiyatı* (İstanbul Uzaktan Eğitim Fakültesi Çocuk Gelişimi Ön Lisans Programı Ders Kitabı), s. 262.

<sup>28</sup> Selek, *Çocuk Edebiyatı*, 10; Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 90.

<sup>29</sup> Selek, *Çocuk Edebiyatı*, 101-104

Mitteki Tanrı'nın yerini masalarda devlet adamları devralması nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar.<sup>30</sup>

Mitlerde yer alan olaylar gerçekliği, masaldaki olaylar ise hayali olanı temsil eder. Mitteki olayların ardında gizemlilik, masallardakinde ise açıklık hâkimdir. Gizemlilik metafiziksel varlıkla, açıklık ise ontolojik varlıkla ilişkili olmasındandır. Bu sebeple mitler evrenin yaratılışını, masallar ise sosyal olayları konu edinir. Mitin konusunu oluşturan olay ve olgular genellikle erkekler dinleyebilirken kadın ve çocuklar bundan mahrum bırakılmıştır. Masalarda ise böyle bir durum söz konusu değildir, masallar herkese anlatılabilir niteliğe sahiptir.<sup>31</sup> Mitte, ilk keşiflerin ve ilk nesnelere icat edildiği zaman, mitolojik bir zaman olarak ifade edilirken, masalarda belirli bir zamana tekabül eden bir zaman dilimi yoktur.<sup>32</sup> Mitte, evrenin herhangi bir yerinde cereyan eden olay ve olgular, yerini masalda nerede cereyan ettiği belli olmayan olay olgulara bırakır. Mitte neden sonuç ilişkisi bağlamında açıklamalara yer verilirken masalda bu tarzda bir açıklamalara yer verilmemektedir. Masallar ahlaki boyutu ele almaları sebebiyle daha çok öğüt verici bir tarzdadır.<sup>33</sup>

Mit kahramanı eylemlerinde evrende kolektif arzuyu gerçekleştirmeyi arzu ederken masal kahramanı kendisinin ve ailesinin arzu ve isteklerini gerçekleştirme peşindedir. Masal kahramanının kendisi ve ailesi özel öneme sahiptir. Mit kahramanı ilahi varlıklarla ilişki içinde olması nedeniyle önemli bir statüye sahip iken masalın kahramanı ise han ve padişah oğlu gibi sıradan bir insandır. Masallardaki kahramanlar bazen 'Aygır Hasan' ve 'Yüzyıl Uyuyan Prenses' masallarındaki gibi olağanüstü özelliklere sahip olabilir. Mitin içinde yer alan nesnelere, evrende bir gerçekliğe sahip iken masaldaki nesnelere herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan sihirli eşya, yemek, at, kız vb. şeylerden oluşur. Aile yapısında, evlilik ve akrabalık ilişkisinde gerçekleşen değişimler mitlerde de değişikliklere neden olur. Evren bütüncül şekilde ele alındığı için bir yerdeki diğerine de tesir eder. Masalarda ise benzer bozulmalar toplumsal işlevini kaybeden olası vakaları anlatır. Hayat-ışık, ölüm-karanlık şeklinde olan gizemli mitolojik zıtlıklar masalda sosyal açıdan uygunsuzluk içerir. Masal anlatıcısı, dinleyicisini hayal âlemine çekmek için çoğu zaman tekerleme ile başlar, daha sonra düz bir anlatım biçimini kullanır. Olaylar öğrenilen zaman ile anlatılırken mitler ise görülen geçmiş zaman ile anlatılır.<sup>34</sup>

Masallar işlevsel bakımdan psikolojik rahatlama sağlayan mitik düşünce ürünlerinden biridir. Çocuklar masalarda iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, erdemli-erdemli, haklı-haksız ve adalet-zulüm gibi karşıt niteliklere sahip olan karakterlerle özdeşim kurarak hayal dünyalarında hikâyeye konuk olurlar.<sup>35</sup> Hikâyede yer alan kötü karakterlerle savaşarak bir kahraman olarak zafere kazanırlar. Böylelikle psikolojik olarak da rahatlama yaşarlar. Aynı zamanda iyi karakterle özdeşim kuran çocuklar olması gereken

<sup>30</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 91

<sup>31</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 95.

<sup>32</sup> Ahmet Çaycı, "Kavramlar ve Tanımlar" *Mitoloji ve Din*, Ed. Remzi Duran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 8.

<sup>33</sup> Selek, *Çocuk Edebiyatı*, 102.

<sup>34</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 100-01

<sup>35</sup> Halit Karatay, "Dil Edinimi ve Değer Öğretimi Sürecinde Masalın Önemi ve İşlevi" *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5/3 (Yaz/2007), 471-73.

üzerine fikir geliştirir. Masalların, kavram ve duygu gelişiminde oldukça etkili olduğuna ilişkin araştırma sonuçları elde edilmiştir.<sup>36</sup>

Mitik düşünce ürünlerinden bir diğeri destanlardır. Destan, *tarih öncesi tanrı, tanrıça, yarı tanrı ve kahramanlarla ilgili olağanüstü olayları konu alan şiir* olarak tanımlanmaktadır.<sup>37</sup> Destanlar kutsal niteliğe sahip varlıkları konu edinmesi yönüyle mitte, insanî ve hayvanî karakterleri konu edinmesi yönüyle de masalla benzerlik gösterir. Ancak karakterlerin kutsal nitelikleri ağır basması nedeniyle destanların masallardan ziyade mite daha yakın oluşu söylenebilir. Destan karakterinin kutsal niteliğinden ziyade folklorik özelliği daha ön plandadır.<sup>38</sup> Tarihsel niteliğe sahip olan destan karakterleri tarihsel süreç içerisinde kutsal nitelik kazanırlar. Tarihsel karakterin kutsal nitelik kazanmasıyla mitik düşünce ürünü olan destanlar ortaya çıkar. Destanlar folklorik ve kutsal niteliğe sahip olmaları nedeniyle birçok mitolojik motif ve karakteri içinde barındırırlar. Destan karakterlerine kutsiyet atfedilmesiyle destan karakterleri; eşi ve benzeri olmayan, tek biricik olan bir varlığa dönüşürler. Çünkü bazı destan karakterleri soylu ailelerden gelir ve Tanrı'yla ilişki içindedirler.<sup>39</sup> Destan kahramanı ile Tanrı arasındaki bağ kopartılmamış, böylece kahraman Tanrı himayesinde bulunan ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Destandaki kahraman toplumda varlığa gelen sosyal olayların kaynağında yer alır. Bu kişi mitolojideki Tanrılar gibi toplumda düzen sağlama peşindedir. Arkaik destanlarda kahramanlar mitlerde olduğu gibi olağanüstü güçlere sahip iken klasik destanlarda bu durum biraz farklılaşır.<sup>41</sup> Destan kahramanlarının yaşadıkları bazı olayların kulaktan kulağa aktarılması ve zaman zaman aktarım esnasında düşsel öğelerden yararlanılmasıyla destanlar mahiyet kazanır.<sup>42</sup> Bu olaylar her ne kadar farklı mahiyet kazansa da mitte olduğu gibi destanlarda da anlatılanlar gerçek yaşanmış olarak kabul edilir.

Mitolojide her şey kozmos-kaos, iyi-kötü, ışık-karanlık, güzel-çirkin şeklinde kutsal nitelik taşıırken destanda tarihsellik ve kahramanlık boyutunda anlam kazanır. Mitte insanlar iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılırken destanda kahraman ve düşman olarak iki tipte insanla karşılaşılır. Destanın başkahramanı halkı için savaşıır.<sup>43</sup> Bu kahraman fiziksel güce sahip olmasının yanında olağanüstü güce de sahiptir. Fakat insani yönü daha ağır basar.<sup>44</sup>

Destanlar, ait olduğu milletin duygu ve düşünce sistemi içinde anlam bulur. Destanların bir milletin duygularını ve düşüncelerini yansıtmaları aslında o milletin sahip olduğu değerlerin, inançların, yaşayış biçimlerinin, bilinçaltının ve tutumlarının neler

<sup>36</sup> Seher İşnas, *Masal Türünün Çocuktaki Kavram ve Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (Cahit Arifoğlu Örneği)* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 132-33.

<sup>37</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), "TDK Sözlüğü" (Erişim 25 Mart 2020).

<sup>38</sup> Georges Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 13.

<sup>39</sup> Çaşteğin Turgunbayer, "Türk Dünyası Destanlarında Ortak Motifler Üzerine", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 24 (2007), 95.

<sup>40</sup> Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, 11.

<sup>41</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 112

<sup>42</sup> Ahmet Şimşek, "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Karşılaştırmalı Türk Destanları Adlı Eserinin Tarih Eğitimi Açısından Değeri" *Erdem Dergisi*, 17/49 (2007), 256.

<sup>43</sup> Turgunbayer, "Türk Dünyası Destanlarında Ortak Motifler Üzerine", 96.

<sup>44</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 114-15.



olduğunu dinleyiciye anlatmasıdır.<sup>45</sup> Destanlar; değerleri konu edinmesi yönüyle toplumun ahlaki yapısını, yeme içme gibi günlük yaşantının ele alınması yönüyle toplumun yaşayış biçimini, insanın kutsal varlık ile olan ilişkisini ele alması yönüyle toplumun inanç sistemini, insanlar arası ilişkileri konu edinmesi yönüyle toplumun sosyal yapısını ve bireylerin yaşadıkları olay ve durumlar karşısında takındıkları tavır ve tutumları konu edinmesi yönüyle de toplumun psikolojisinin nasıl olduğunu açıklar. Buradan hareketle destanların olandan hareketle olması gereken ideal düzeni kurma amacı taşıdığı söylenebilir.

Mitik düşünce ürünlerinin bir diğeri de efsanedir. TDK Sözlüğü'nde efsane; *eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye, söylence* olarak tanımlanmıştır.<sup>46</sup> Efsanenin olağanüstü varlıkları konu edinmesi ve hayal ürünü olması nedeniyle konusu bakımından oldukça geniştir. Bu durum efsanenin sınırlarını çizmeyi ve tam olarak bir tanımını yapmayı güçleştirmektedir.<sup>47</sup> Mitlerde olduğu gibi efsanelerde de olağanüstü olaylara oldukça fazla yer verilir. Efsanevi olayların tarihi olayları kaynak alması sebebiyle inandırıcı bir yönü de bulunmaktadır.<sup>48</sup> Hayal ürünü olması akıl dışılığı, tarihi olaylara dayanması gerçekliği, olağanüstü olayları konu edinmesi dönüşmesi ise bilinç ötesini ifade etmektedir.

Destan ve masala benzer şekilde efsaneler de mitlerden beslenir. Masal ve destanlardan farklı olarak efsanelerde evrenin yaratılışı, nesnenin ruh kazanması, Tanrı'nın insanî niteliklerinin bulunması, insan ve Tanrı arasındaki ilişki ve insan tabiatı gibi konuları içeren hikâye ve rivayetler yer alır.<sup>49</sup> Efsaneler her şeyden önce sıradan olmayan mucizevî hadiselerle bağlı olmaları ve güçlü bir hayale dayanmaları sebebiyle dikkat çekicidirler. Dini karakterli efsanelerde evrenin varoluşuyla ilgili unsurlara yer verildiği gibi insan ile ilgili olan sosyal olaylara da yer verilir.<sup>50</sup>

Mitlerde olduğu gibi efsanelerde de tarihsellik yer alır. Mit olaylarını içeren zaman genelde mitolojik zaman olup tarihten önceki zaman olarak nitelendirilir. Efsanenin konusunda yer alan zaman, tarih öncesi zaman ile birlikte tarihsel bir zamanı da kapsamaktadır. Evrenin yaratılışı, kabile ve soyların ortaya çıkışı ve varlıkların zuhur sebepleri tarih öncesi zamana; tarihi olaylar ise tarihsel zamana konu olurlar. Efsaneler daha çok tarihsel zamana konu olan kişi ve doğa olaylarını ele alması sebebiyle bireysel ve yerel istekler ön plana çıkarken mitlerde ise daha fazla kolektif istek ve arzular ön plandadır.<sup>51</sup>

### 3. Tarihsel Süreçte Mitoloji

"Mitoloji; mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim dalıdır."<sup>52</sup> Mit ise kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, 'başlangıçtaki' masallara özgü zamanda olup bitmiş olayları anlatır. Mit, *doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksik-*

<sup>45</sup> Şimşek, "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Karşılaştırmalı Türk Destanları Adlı Eserinin Tarih Eğitimi Açısından Değeri", 257.

<sup>46</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), "TDK Sözlüğü" (Erişim 27 Nisan 2020).

<sup>47</sup> Ferhat Aslan, "Halk Bilimsel Bir Terim Olarak "Efsane" Üzerine Bazı Dikkatler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23, (Güz/2012), 85.

<sup>48</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 118.

<sup>49</sup> Aslan, "Halk Bilimsel Bir Terim Olarak "Efsane" Üzerine Bazı Dikkatler", 89.

<sup>50</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 127-28.

<sup>51</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 130.

<sup>52</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), "TDK Sözlüğü" (Erişim 27 Nisan 2020).

siz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir tür bitki, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır.<sup>53</sup> Bu tanıma göre Eliade, mitlerin kutsal bir öykü olarak gerçek birer öykü, yaradılışın öyküsü olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> Çünkü her zaman gerçeklere başvurur. Kozmogoni mitleri, dünyanın varlığını kanıtlar nitelikte olması ve ölüm miti de insanın ölümlülüğünü kanıtlar nitelikte olması nedeniyle gerçektir. Sonuç olarak Eliade'e göre mitlerin kutsal olma özellikleri, doğaüstü olan şeyin dünyaya çeşitli ve kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimler. Bayat'a göre de *mit değerler paradigmasında dünyayı algılama, şekillendirme, sembolleştirme, kısaca ifade etmek gerekirse hayatın ve olayların genelleştirilmiş modelidir.*<sup>55</sup> Bu tanıma göre de mit evrende var olanlara farkındalık kazanarak onlar hakkında hüküm verme yani kozmik bilgilerin sembolleşmiş halidir. Mitin var olanı konu edinmesi, onun aynı zamanda gerçekliği konu edindiği anlamına gelir. Mitin somut göstergeleri arkaik toplumlarda mağara duvar resimleri, dilde efsanevi söylemler, kemik veya taştan yapılmış heykelcikler ve mezar taşlarında;<sup>56</sup> günümüz de ise teknolojik ve sanatsal ürünlerde<sup>57</sup> karşımıza çıkar.

Bilinen en erken dönemden günümüze kadar olan dönemde insanların yaşamlarında çeşitli üstün güç ya da güçlere yer verdikleri, inançlarını, düşüncelerini, tavır ve davranışlarını bu üstün güç/güçler doğrultusunda anlamlandırdıkları görülmektedir. İnsan yaşamında yer verilen metafizik üstün güç ya da güçler; Tanrı, ruhsal varlıklar veya benzeri doğaüstü unsurlarla ilişkili olabileceği gibi, üstün yeteneklere sahip olan modern dönemin karakterleri de olabilir. Bu üstün güçler insanların tecrübe dünyasında anlam kazanırlar. Bu çerçevede insanlar egolarını, herhangi bir sosyal grubu, toplumu, ailelerini, etrafındaki diğer insanları, parayı, malı, cinselliği, görev ve makam tutkusunu, menfaat ve çıkarlarını ya da benzeri şeyleri üstün güç olarak kabul edip, yaşamlarını bu çerçevede oluşturabilirler. Tarihte bazı topluluklar; aşk, güç ve kuvvet, savaş ve barış, iyilik ve kötülük, hastalık ve sağlık, şehvet gibi üstün güçleri, ya da bizzat korku, ümit, arzu, istek ve ihtiras gibi duygularını kutsallaştırarak Tanrı'ya dönüştürmüşlerdir. Politeistlik Tanrı inancı bu duruma örnek verilebilir.

Arkaik dönemde insanlar; maddi güç ve kuvvet, servet, güzellik, cazibe, şehvet, otorite, verimlilik, bereket, sağlık, iyilik, kötülük ve benzeri niteliklerle özdeşleşmiş yüzlerce hatta binlerce üstün gücü yaşamlarında anlamlandırarak, düşünce, tavır ve davranışlarının merkezinde bu güçlere yer verirler. Olağanüstü güçlere sahip olan bu varlıklar; metafizik varlıklar olabileceği gibi krallar, kraliçeler, sanatçılar, zenginler, güçlü kuvvetli kişiler, büyücü ve sihirbazlar ve benzeri şahıslar da olabilmektedir. Günümüzde de bu tarz düşünceyi görmek mümkündür. Günümüz toplumlarında otorite, çıkar, aşk, ihtiras, korku, merhamet, şiddet ve benzeri niteliklerle özdeşleştirilen metafizik tanrısal varlıklara rastlanır.<sup>58</sup> İnsanın doğal ve sosyal çevresiyle olan ilişkileri çerçevesinde edinilen üstün güçlere insan yaşamında daha fazla yer verilir. Buna örnek olarak şunları sıralayabiliriz: Para, mal, seks, makam, her türlü güç, çıkar, ırk, ailevî ya da milli övünç ve benzeri üstün

<sup>53</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 13.

<sup>54</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 12.

<sup>55</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 3.

<sup>56</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, (İstanbul: Kabalcı, 2003), 1/19.

<sup>57</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 226

<sup>58</sup> Gündüz Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, (Samsun: Etüt Yay. 1998), 19

güçlerden başka, insan yaşamında oldukça önemli bir yer tutan milli kahramanlar, devrim liderleri, derebeyleri ya da diktatörler, ideolojik tutkular, sınırları teorisyenlerce çizilen paradigmlar, her türlü moda akımı, sanatçı fanatıklığı ve spor vb.<sup>59</sup>

Tarihsel süreç içerisinde mitolojiyi; üretim biçimleri bağlamında avcılık-toplayıcılıkta, tarımsal yaşamda, aydınlanma sonrası (sanayi devrimi) ve günümüz mitolojisi vb. şekilde sınıflandırmak mümkündür. *Mitlerin Kısa Tarihi* eserinde ise mitoloji; paleolitik çağ (avcı toplumların mitolojisi), neolitik çağ (tarım toplumların mitolojisi), ilk uygarlıklar, eksene çağ ve sonrası ve büyük batı dönüşümü şeklinde sınıflandırılmıştır.<sup>60</sup>

Avcılık ve toplayıcılık olan ilkel toplumlarda insan doğa varlığı olarak varoluşunu gerçekleştirse de inanma isteği ve kutsallaştırma arzusu bu toplum tipinde de kendini gösterir. Avcılık eğitimi özel törenlerle verilir. Bu durum ise mitlerdeki ritlerin varlığını gösterir. Avlanma esnasında ve sonrasında insanların yerine getirmesi gereken kurallar vardır. Örneğin ava çıkmadan önce avcının cinsel ilişkiden kaçınması, kendini temiz tutması gerekir. Av öldürüldükten sonra eti kemiklerinden sıyrılır, hayvanın yeniden doğuşuna ve yeniden yaşam bulmasına olanak vermek üzere kemikleri ve postu gömülürdü.<sup>61</sup> Çünkü avın kemiklerinde ruhun devam ettiğine inanılırdı.<sup>62</sup> Ölüm ve ölüm sonrası yaşam bu dönemde anlam kazanmıştır. Avcı ve hayvan arasında mistik bir ilişki vardı. *Yabanıl Hayvanların Efendisi* adlı bir Tanrı'nın olduğuna ve onun, avcılarının ihtiyacından fazla hayvan öldürüp öldürmediğini takip ettiğine inanılırdı. Avın uzun kemikleri ve bir parça et Tanrı'ya sunulurdu.<sup>63</sup>

Tarım toplumlarına geçişle birlikte mitin içeriği değişmiştir. Toplum yapısında gerçekleşen değişiklikler insanların duygu ve düşüncelerine de sirayet etmiştir. Bu toplumlar için bahar ayları dirilme ve yenilenme zamanı olarak düşünüldüğünden baharın başlangıcı bayram olarak kabul edilir.<sup>64</sup> Baharla birlikte başlayan yağmurlar toprağa can suyu olur. Toprak onlar için kutsal bir değer taşır. Toprak dişiye, tohumlar ersuyunu temsil eder. Yağmurda toprak ile tohumun, gökle ile yerin birleşmesi gibidir.<sup>65</sup> Hasat, kutsal evliliği bir başka deyimle kutsalın çeşitliliğini temsil eden bir meyvedir. Bu sebeple baharda başlayan bayram hasatta da devam eder. Hasattan elde edilen ilk ürünler, Tanrı'ya kurban olarak adanırdı. Bunun yanında ilk doğan kuzular ve sığırlar kurban edilirdi. Kurban esnasında masalar kurulur Tanrı adına Kral'a ziyafet verilirdi.<sup>66</sup>

Aydınlanma döneminde yaşanan değişim ve dönüşümlerden toplumsal ve siyasal yapı derinden etkilenmiştir. Bu dönemde yaşanan değişim ve dönüşümler sosyal yapı ile birlikte düşünce yapısına da yansımıştır. Bu dönemde salt akla dayalı düşünce sistemine geçiş olduğundan dolayı mitik düşünce uydurma ve yalan olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>67</sup> Antik Yunan'da logosa (doğanın kendisinde bulunan akıl, üst akla) ulaşmak

<sup>59</sup> Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 15.

<sup>60</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, s. 6.

<sup>61</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 25.

<sup>62</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/21.

<sup>63</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/25.

<sup>64</sup> Vladislav Ardzinba, "Eskiçağda Anadolu Ayinleri ve Mitleri", çev. Orhan Uravelli (Ankara: Kafdav, 2010), 202.

<sup>65</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, s. 34.

<sup>66</sup> Ardzinba, "Eskiçağda Anadolu Ayinleri ve Mitleri", 85.

<sup>67</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 84.

hedeflenirken Aydınlanmayla birlikte insan aklı ön plana konuldu.<sup>68</sup> Aydınlanmanın fikir dünyası artık salt aklın sınırları içerisinde evreni anlamaya ve anlamlandırmaya başladı. Akla dayanmayan hiçbir fikir ve düşünce kabul edilmedi. Burada mitik düşünceye başkaldırı olduğu gibi dini değerlere karşı da bir başkaldırı oldu.<sup>69</sup> Kısacası aklın sınırları içerisine girmeyecek hiçbir konu bilimin ve insanlığın konusu olamaz. Salt akıl ve pratik akılla asıl hedeflenen şey: 'doğayı kontrol altına almak'tır. Bunun için Tanrı'nın ortadan kaldırılması ve metafizik olan tüm şeylerin reddedilmesi zorunluydu aksi halde istenilen amaca ulaşılması söz konusu değildi. Yalnızca mantıksal çıkarımlar ekseninde ilerleyen fikir hayatı mitik düşüncenin anlamını kaybetmesine neden olmuştur.

Günümüz dünyasında teknolojinin gelişmesiyle birlikte mitik düşünce teknolojik ürünlerde boy göstermektedir. Bilim kurgu içerikli eserler, polisiye romanlar ve plastik sanat ürünleri incelediğinde mitik düşüncenin farklı şekillerde anlam kazandığını görmek mümkündür<sup>70</sup>. Mitik düşünce ürünü olan masallar, günümüzde kapitalist sistemin bir aracına dönüşerek gece yatmadan önce çocukların uykuya geçiş yapmasını sağlayan kitap haline dönüştüğü söylenebilir. Geçmişte masal anlatımı anlatıcının duygu ve düşünce dünyasında yörgülerle dinleyiciye ulaşırken günümüzde ise yazılı metinler üzerinden dinleyiciye ulaşmaktadır. Bu durum ise çocukların zamanlarını televizyon, cep telefonu ve bilgisayar gibi araçlarla geçirmesine masal dinlemeden yetişkin olmasına ve neden olmaktadır.<sup>71</sup>

Modern dünyanın getirisi olan teknolojik ürünler, bireylerin tek başına fazla zaman geçirmesine neden olması ve boş zamanlarının büyük bir kısmını işgal etmesi sebebiyle bu durum günümüz insanlarını yabancılaşma olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Topluma ve kendine yabancılaşan bireylerde psikolojik gerilim yaşanması beklenen bir durumdur. Bu sebeple günümüzde mit, modern teknolojik dünya ile ruhsal yaşantı arasında aracı görevi görerek bireylerin stres yaratan yaşam olaylarıyla başa çıkmalarına ve yaşamlarında anlam bulmalarına destek sağlayabilir.<sup>72</sup>

### 3.1. Mit ve Din İlişkisi

Din, Arapça "deyn" kökünden gelen ve "âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat" olmak üzere üç anlama sahip olan bir terimdir.<sup>73</sup> TDK Sözlüğü'nde ise din; "Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum" olarak tanımlanmıştır. İbranice, Habeşçe, Ermenice veya İran dillerinde de 'hüküm veya ceza, âdet veya usul ve nihayet' anlamlarında kullanılır.<sup>74</sup> Habeşçe Ermenice ve İran dilinde din ve rit terimleri birbirine yakın anlamlarda kullanılır.<sup>75</sup> Rit "tören, merasim, töre, örf"; mit, ise "anlatı, hikâye" anlamında kullanılan terimlerdir. Âdet, usul, töre, örf anlamlarının rit ve din terimlerinin anlamlarında yer almaktadır. Din ve rit kurallar

<sup>68</sup> Habib Şener, *John Locke ve David Hume: Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (İstanbul: Ötügen Yay., 2014), 17.

<sup>69</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 84.

<sup>70</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 93.

<sup>71</sup> Satı Kumartaşhoğu, "Balıkesir'de Masal Anlatma Geleneği ve Masalların İşlevsel Yitirilişi Üzerine Değerlendirmeler", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/28-1 (Aralık 2012, 20. Yıl Özel), 229.

<sup>72</sup> Sterenberg, *Mythic Thinking in Twentieth-Century*. 98.

<sup>73</sup> Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/312.

<sup>74</sup> Haddad, "Kuran'da Din Teriminin Anlamı", 631.

<sup>75</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), "TDK Sözlüğü" (Erişim 30 Nisan 2020).

bütünlüğü olarak anlamlandırılabilir. Mit mahiyet bakımından rit ve dinden farklı olsa da ontolojik olarak aralarında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Mit ve din ilişkisi üzerine farklı görüşlerin varlığından bahsetmek mümkündür.<sup>76</sup> Mit ve din ilişkisi, genel olarak ontolojik bakımından ele alınır. Ontolojik bakımından mit ve din ilişkisi üç görüşte toplanır.<sup>77</sup> İlkinde mit ile dinin aynı şeyler olduğunu ileri sürülür. Bu düşünceye göre dinî değerler, mitik düşünce ekseninde varlığa geldikleri için mitik ürünler dinî inanışları temsil ederler. İkincisinde arkaik dönemde doğa-insan ilişkisi efsanevi hikâyeler üzerine kurulur. Bu hikâyelerde doğaüstü güçler ve kutsal varlıklar yer alması yönüyle mit ile din ortak paydada buluşur. Mit, dinden beslenip dinin mahiyetinden farklı anlamlar kazanması yönüyle dinden ayrılır. Üçüncüsünde ise mit ve dinin tamamen farklı şeyler olduğu ileri sürülür. Bu görüşe göre mitik ürünler, dinin bir parçası değil, aksine insanoğlunun itki ve güçleri etkisinde üretilen hayali ürünlerdir. Buradan anlaşılacağı üzere mit ve din ilişkisel bağlamda ele alındığında farklı ontolojik tanımlamaların ortaya çıkabileceği görülmektedir.

Çağlar boyunca din ve mitin insan yaşamına anlam kattığı bir yadsınamayan bir gerçektir. Mit ve dinin ortak paydada buluştuğunu ifade eden görüşler, mitik düşüncenin dini olguları tasvir etmede ve açıklamada rol aldığını belirtmektedir. Benzer olguların farklı dinlerde farklı şekillerde yer alması, mit ile din arasında ilişkisinin var olduğuna göstermek amacıyla kullanılır. Seyhan, Simitik dinlerde Hızır kıssasını<sup>78</sup> bu duruma örnek verir. Ocak da Hızır kıssasının Kuran-ı Kerim'de detaylı olarak ele alınmamasına rağmen İslami kültürde detaylı bir şekilde yer aldığı kanaatindedir.<sup>79</sup> Burada dini değerlerin mitik düşünce aracılığıyla inanç kültürüne dönüştüğü ve bunun sonucunda mitlerin meydana geldiği ileri sürülür. Crowley, Frazer ve Levi-Strauss gibi antropologlar da mitin, din ve riti kaynak olarak anlam bulduğunu ifade etmişlerdir.<sup>80</sup> Mitin dinden beslenerek yeni bir anlama kavuşması onun mahiyet bakımından dinden ve ritte farklı olduğunu gösterir.

Mitin, din ve ritte beslenerek yaşam bulduğunu ileri süren görüşe alternatif olarak mit ile dinin aynı şey olduğunu ileri süren görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin temel dayanağı eski inanç biçimleridir. Arkaik toplumlarda yaşayan insanlar, kendilerinde hayret ve korku uyandıran doğa varlığı veya olayına olağanüstü değerler atfederek onları kutsallaştırmışlardır. Ayrıca bu kişilerin kutsal olana ulaşma veya onunla bir olma arzusu yani mit-din ilişkisine konu olan aşkınlık hali,<sup>\*81</sup> onların Tanrı ile özdeşim kurmasına ve bunun sonucunda antropomorfizmin ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Arkaik dönemde birden fazla Tanrı'nın olması, Tanrı'lar arasında ilişki olması ve bu ilişkinin insanı özellikler göstermesi din ile mitin özdeş olarak algılanmasına neden olmaktadır. Ancak ilkel dönemlerde görülen bu inanış şeklinin, aslında mitik düşünmenin bir tezahürü olarak görülebilir.

<sup>76</sup> Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, 86.

<sup>77</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 78-79.

<sup>78</sup> Ahmet E. Seyhan, *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dini Değeri (Hacerülesved Örneği)*, (İstanbul: Rağbet Yay. 2016), 39.

<sup>79</sup> Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", s. 141.

<sup>80</sup> Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, 85.

\* Aşkınlık hali, Tanrı'ya ulaşma isteğinin veya zaman ve mekânın ötesine geçme isteğinin davranışa dönüşmesi olarak tanımlanabilir. Ahmet Cevizci, "Felsefe Sözlüğü", 81.

<sup>81</sup> Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 21.

Mit ile dini farklı mahiyetlere sahip olduğunu ve aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığını ifade eden görüşler de yer almaktadır.<sup>82</sup> Bu görüşe göre mit tamamen insanın hayal dünyasının bir ürünüdür. Din ise Tanrı'nın varlığının ve evrenin oluşumunun Tanrı'nın sözleriyle açıklanmasıdır. Dolayısıyla mit ve dinin birbirinden tamamen farklı olduğu düşünülür. Losev, mit ve dinin farklı şeyler olduğunu: Dinin; insanın öfkesi, heyecanını ve acısını dindirmesi ve teselli etmesi, günahlardan arındırması ve kurtuluşu vadetmesi yönüyle mitten; mitin de insanın bu dünyaya ait bir varlık olduğunu göstermesi yönüyle dinden ayrıldığını ifade eder.<sup>83</sup> Mit ile dinin tamamen farklı şeyler olarak algılanmasının bir yanılgı olduğu söylenebilir. Bu yanılgıya sebep olan şey mit ve dinin farklı noktalarına odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Farklılıkları ile ortak noktalarının birlikte ele alınması mit ve din ilişkisinin daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

Mit ve din, evrenin varoluşunu gerçekleştiren ve evrene hakim olan olağanüstü güç ve güçlerin varlığına inanır. Ancak arkaik dönemde mit ve din ilişkisi kavram bakımından ele alındığında aralarında ayrıklık ilişkisi olduğu görülür; ancak bazı bilim adamları onları eşitlik ilişkisi içinde ele alırlar. İlkel mitler evreni anlamlandırmaya yönelik olmaları nedeniyle doğa varlıklarını ve olaylarının oluş biçimlerini hikayeleştirir.<sup>84</sup> Bu hikâyelerde zaman zaman kutsal varlıkların yer alması miti dine yaklaştırır. Kutsal olanın, insan eylemlerine yön vermesiyle de ritler, mit ile din arasında köprü görevi görür. Örneğin düğünlerde<sup>85</sup>, hasat zamanlarında<sup>86</sup> yapılan ayinler kültürel değerlerle farklı anlamlar kazanır. Rit kültürel değerlerin yanında dini değerlerden de beslenmektedir. Ancak tarihsel süreç içerisinde ritlerin mit ve din arasında köprü görevi görmesi bazı olguların mitik mi yoksa dini unsur mu olduğunun anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Bazı araştırmacılar dinden beslenen mitik öğelerin, dini unsur olarak ifade edilmemesi gerekliliğini vurgulamaktadır.<sup>87</sup> Bu konuyla ilgili görüş bildiren kişilerden biri A. Yaşar Ocak'tır. Ocak'a göre İslam kültürü içerisinde var olan mitolojik unsurların nasıl oluştuğu ya da nereden geldiğinin tespit edilmesi yapılması gerekenler arasında yer alır.<sup>88</sup> Ocak, İslamiyet'in yayılması esnasında kültürlerarası etkileşim olduğunu bunun sonucunda bazı mitolojik unsurların İslam inancıyla sentezlendiğini ve bazı bireyler tarafından bu mitolojik unsurların İslami inanç olarak algılandığını ileri sürmektedir.<sup>89</sup>

Buraya kadar işlenen mit ve din ilişkisi aslında birbirine kaynaklık etme bakımından ele alınmıştır. Mit ve dinin özsel olarak birbirinden farklı olduğu yani her ikisinin farklı mahiyete sahip olduğu ancak varoluşsal açıdan aralarında ilişki olduğu vurgulanmıştır. Mit ve din varoluşsal yönüyle zaman bakımından ele alındığında aralarında ardıllık ilişkisi kurulmaya çalışılsa da bu pek mümkün değildir. Ancak bu konu üzerine iki farklı görüş bulunur. Mitin dine kaynaklık ettiğini savunanlar, dinin insan tarafından üretildiği-

<sup>82</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 157.

<sup>83</sup> Akt. Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 80.

<sup>84</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 79.

<sup>85</sup> Georges Dumezil, *Kafkas Halkları Mitolojisi*, (Ankara: Ayraç Yay, 2000), 51-53.

<sup>86</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 2/130.

<sup>87</sup> Zeynep Oktay Uslu, "İslam Kültüründe Bir Mitoloji Problemi Var": Ahmet Yaşar Ocak İle Söyleşi, *Toplumsal Tarih* (Temmuz 2019), 73.

<sup>88</sup> Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", s. 140.

<sup>89</sup> Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", s. 140.

ni görüşündedir. Bu görüşte olanların dini yalnızca pratik yönü, insan yaşamındaki işlevselliği gibi menfi durumlar yönüyle ele aldıkları söylenebilir. Dinin mite kaynaklık ettiği görüşünü savunanlar dinin insan yaşamındaki fonksiyonel yapısından ziyade kutsallığını ön plana çıkartırlar. Evrenin varoluşuna ilişkin açıklamaların temelin Tanrı'nın var olduğuna iman edilir ve bu sebeple Tanrı'nın varlığının insan zihnine bağlı olmadığı kabul görür.

### 3.2. Mit ve Psikolojisi İlişkisi

Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından ortaya çıkan 'akıl çağı'la birlikte varlığa gelen her şey mantıksal bir sebeple açıklanmaya çalışılmış, akılla açıklanamayan şeyler ise metafizik olgular olarak kabul edilmiştir. Bu durum metafizik olguların bilim araştırma alanının dışına çıkarılmasına ve onların inkâr edilmesine yol açmıştır. Bu düşüncenin oluşmasına katkı sağlayanlardan biri de F. Bacon'dur. Bacon bilimin kullanabileceği yönteminin tümevarım olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte bilim sadece deneyebilir ve gözlenebilir olguları kendine konu edinmiş, deney ve gözleme tabi olmayan olay ve olguları ise konusu dışarısına çıkarmıştır. Deney ve gözlemin hem belirli mekan ve zamanda gerçekleşmesi hem de belirli bir konu üzerine olması sebebiyle araştırılan konuların mahiyetine göre bilimsel sınıflamalar ortaya çıkmaya başlamıştır. 19. yy. bilimin konu bakımından spesifik hale geldiği ve bilimsel sınıflamaların hızla geliştiği bir dönemdir. Psikoloji bilimi de bu dönemde felsefeden ayrılarak konu bakımından bilimsellik kazanmış bir bilim dalıdır. Bu dönemde bilimin, pozitivist düşüncenin hâkimiyetine girmesi sebebiyle her bilim dalının pozitivist düşünce merkezli açıklama yapmasına izin verilmiştir. Bu anlayıştan Psikoloji bilimi de nasibini almıştır. Psikoloji biliminin de insanı sadece gözlemlenebilir ve ölçülebilir davranışlar bağlamında anlama ve açıklama gayretinde olması bize onun indirgemeci bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Freud da dini indirgemeci bir yaklaşımla ele alarak, dinin ve Tanrının hakiki gerçekliğinden çok psikolojik gerçekliğiyle ilgilenerek<sup>90</sup> psikanalist bir bakış açısıyla dini tanımlar.<sup>91</sup> O, Tanrı'nın var olup olmadığıyla ilgili sorularla ilgilenmeyen Freud, ancak dinin psikolojik boyutuyla ilgili sorulara yanıt arar. Dinin insanlar üzerinde bir psikolojik bir rahatlama sağlaması onun için bir merak konusudur. Dini varoluş bakımından değil de fonksiyonel bakımdan ele alır.

Freud, dini evrensel bir saplantı nevrozu olarak tanımlar.<sup>92</sup> Böylece o dinin kaynağına nevrozları(kompeksleri), çocukluk tatminleri ve yanılşamayı koyar. Ona göre dinî inanç ve uygulamalar çocuklukta korku ve isteklerden, özellikle Oidipus kompleksinden kaynaklanır. Aynı zamanda çocuklukta başlayan suçluluk duygusu ilerleyen zamanlarda pişmanlık duygusuna neden olur.<sup>93</sup> Çocuklukta sevilen ya da korkulan baba tasavvuru ise daha sonra Tanrı tasavvuruna şekline dönüşür. Burada Freud, bilinçaltına inerek iç hayatın sınırlarını öğrenmek ister. Çünkü bilinçaltı insan yaşamına yön verici özelliğe sahip olan yapıdır. Korkular, hezeyanlar ve hepsi bastırılmış bir şekilde

<sup>90</sup> Constantin Tacou, *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, çev: Havva Köser, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 33.

<sup>91</sup> Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 47.

<sup>92</sup> S. Freud, *Dinin Kökenleri*, çev: Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yay. 4. Bas. 1999), 38.

<sup>93</sup> Ali Köse, *Freud ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2016), 72-74.

bilinçaltında varlıklarını sürdürürler.<sup>94</sup> Bireyin yaşadığı olay ve durumlar karşısında nasıl davranacağını belirler.

Freud'un mit ile ilgili düşüncesini Prometheus'un ateş çalma öyküsünü ele alınış biçimiyle analiz edilebilir.<sup>95</sup> Prometheus'un ateşi çalma öyküsünü anlatırken cinsel saplantılı yönünü görmek mümkündür. Prometheus'un Zeus'tan rezene sapının içine saklayarak ateşi çalması, rezene sapının içindekinin ateş değil de er suyunun olduğunu rezene sapının ise erkek cinsel organı olduğunu<sup>96</sup> belirtmesi vd diğer tanımları tamamen bir yorum olup onların bilimsel bir gerçekliği bulunmamaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Freud'un, din ve mitin insan ürünü olduğunu ve bunu da bilinçaltının kendini açığa vurması olarak kabul ettiği ifade edilebilir.

Freud, din ve miti varoluş bakımından karşılaştırıldığında dine göre mitin önceliğe sahip olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla o, mitin dine kaynaklık ettiğini ileri sürer. Dini, güç istemi üzerine inşa eder. Çocuk babasına karşı fallik dönemde bir korku geliştirir. Bu korku gelişim evrelerinin ilerlemesiyle birlikte yön değiştirir, babanın yerini Tanrı alır. Freud göre Tanrı, her istediğini gerçekleştirecek kadar özgür, ateşi çaldırarak kadar da acizdir.<sup>97</sup> İnsana dürtüleri veren Tanrı'dır, dürtülerin kontrol edilmesini isteyen de Tanrı'dır. Burada Freud arkaik toplumlardaki Tanrı tasavvurundan hareketle genel tanımlamaya varır.

Jung, dinin kaynağına nevroitik durumları ya da yanılsamaları reddederek Freud'un din ve mit kavramlarına karşı çıkar. Ona göre dinî şekillerin altında yatan şuur, daha çok olumlu karaktere sahiptir. Dinin birey için vazgeçilemeyecek önemli bir psikolojik görevi olduğunu düşünen Jung, her ne kadar Freud'un kişisel bilinçaltı dediği şeyi kabul etse de onun altında insanlık âleminin dinî geleneklerini oluşturan hususların kollektif şuuru yani arketip olduğunu ileri sürer.<sup>98</sup> Arketip, toplumların geçmişte kazandığı âdet ve sembollerin nesilden nesile aktarımını sağlayan şeydir.<sup>99</sup> İnsan psikolojisinin anlaşılması için yapılması gereken şeylerden biri; arketiplerin ortaya çıktığı geleneklerin anlamlandırılması ve açıklanmasıdır. Dini ve miti anlamak için arketip incelemesi zorunluluk arz etmektedir.

May'e göre mitler, insanın anlam arayışına öncülük ederek varoluşunu anlamlandırmasına yardımcı olur. Anlam arayışında geçmişin tecrübelerinden, ahlaki normlarından ve mitik ürünlerden beslenilmesi hem bireysel hem de kollektif bilinçdışı zenginleşmesi sağlar. Mitik ürünler kollektif bilincin gelişimine katkı sağladığı gibi aidiyet bilincinin oluşmasına destek olurlar. Aidiyet bilincinin gelişmesi, bireyin kendini güvende hissettirir ve stres yaratan yaşam olayları karşısında diğerlerinden yardım alması kolaylaştırır. Stresle başa çıkmada diğerlerinden yardım alınması bireyin maneviyatını olduğu gibi psikolojik sağlığına da güçlendirir. Böylelikle birey kişilik gelişimi için gerekli olan güce erişmiş olur. Psikolojik sağlık da bu durumdan olumlu etkilenmiş olur.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, çev: Koray Akten, vd. (Ankara: İmge Kitapevi, 3. Baskı, 2003), 25.

<sup>95</sup> Göcen, Psikoloji, Mitoloji ve Din, 136..

<sup>96</sup> Freud, *Dinin Kökenleri*, 242.

<sup>97</sup> Freud, *Dinin Kökenleri*, 242.

<sup>98</sup> Göcen, Psikoloji, Mitoloji ve Din, 177.

<sup>99</sup> Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, (İstanbul, İz Yay. 2. Bas. 2010), 86-100.

<sup>100</sup> Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde: Din ve Kişilik*, (İstanbul, İz yayıncılık, 2019), 40-42.



Psikoloji ve din psikolojisi bilinç ve bilinçaltı unsurların insan yaşantısına etkisinin yanı sıra dini değerlerin üzerindeki etkisine ya da dini yaşantının gerçekleşme biçiminde ne derece etkili olup olmadığına bakar. Mitsel öğeleri, hem bilinç halinin etkinliklerinin bir tezahürü hem de bilinçaltının faaliyetleri olarak görmemiz mümkündür. Bazı psikologlar dinin ve mitin tamamen arkaik düşüncenin ürünü olarak var oluşunu kabul ederlerken bazı psikologlar da dinin bilinçaltı faaliyetlerinin bir ürünü olamayacağını savunur.

Psikolojik açıdan mite bakacak olursak; mit öykülerindeki karakterler olağanüstü güçlere sahip olabildikleri gibi insani vasıflara da sahip olabilmektedir. İnsanın Tanrısal güçlerin yardımıyla sevgi, bir şeye ait olma, korunma ve güvenlik ihtiyacını karşıladığı söylenebilir. Bu ihtiyaçların karşılanmasında izlenecek yolu, bireysel yönelimlerden ziyade kollektif bilinç belirlemektedir. Mitteki öykülere yönelerek, öykülerdeki bilişsel faaliyetlerin nasıl gerçekleştiğine, bilinçaltının olaylar üzerindeki etkisinin olup olmadığına baktığı gibi dini inanışların olaylar üzerindeki etkisi incelenir. Aynı zamanda inanç sistemlerinin ne boyutta bilince etkilediğine baktığı gibi bilinç hallerinin de inanç sistemlerini ne boyutta etkilediğini de inceler.

## SONUÇ

İnsanoğlu dini değerlere farklı anlamlar yükleyerek mitin doğuşunu sağlar. Hayal gücüne sahip olan insanoğlu yaşanmışlıklarına farklı anlamlar yükleyerek yaşamına zenginlik katar. Din insan yaşamına ilişkin inançları, ahlaki öğretileri, ideal yaşam formlarını açıklarken mitik düşünce ise bu inanç ve öğretilerden beslenerek kendine pratik yaşam biçimi oluşturur. Pratik yaşam formları; fizyolojik ve psikolojik gereksinimler, sosyal yapı, kültürel değerler ve tarihsel deneyimlerden ekseninde işlevsellik kazanır. Bireye rahatlama sağlayarak fizyolojik ve psikolojik gereksinimleri karşılar; sosyal düzeni ve aile ilişkilerini düzenleyerek sosyal yapıya şekil verir; insani ilişkilerin düzenlenmesinde "anlam"ı ortaya çıkararak kültürel değerlerin oluşumuna katkı sağlar ve tarihsel deneyimlerden yararlanarak kültürel bir bilinç oluşturur. Bunları da mitik ürünler aracılığıyla nesillere aktarır.

Mitik düşüncenin pratik yaşama yönelik olması onun yaşamı kolaylaştırma amacının olduğu ve bu amacını anlam oluşturarak gerçekleştirdiği söylenebilir. Anlam bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu ve nasıl olması gerekliliği anlatması yönüyle mitik düşüncenin konusu olmuştur. Mitik düşünce; cansız varlıklara canlı varlıkların niteliklerini, Tanrı'ya insanî nitelikleri atfederek animizm ve antropomorfizmden yararlanmış, hayret ve korku duyduğu varlıklara kutsallık atfederek dinden beslenmiştir. Ayrıca hayali olandan beslenerek kendi özüne anlam katmıştır. Buradan hareketle mitik düşüncenin, doğaüstü varlıkları konusu alması ve zaman zaman dini değerlerden beslenmesi yönüyle dinle ilişkili olduğu, hayal gücüne dayanması nedeniyle dini bir unsur olmadığı görülür.

## KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet. "Mit, Din ve Toplum İlişkisi", *Mitoloji ve Din*, ed. Remzi Duran. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, (2012): 20-43.
- Amstrong Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2006.
- Ardzinba, Vladislav. "*Eskiçağda Anadolu Ayinleri ve Mitleri*". çev. Orhan Uravelli. Ankara: Kafdav, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2007.

- Aslan, Ferhat. "Halk Bilimsel Bir Terim Olarak "Efsane" Üzerine Bazı Dikkatler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23, (Güz/2012): 81-90
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yay. 2010.
- Batuk Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik*. İstanbul: İz Yay. 2006 .
- Bayat Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. Çorum: Karam Yay. 2005.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi 1: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Campell, Joseph. *İlkel Mitoloji*. çev: Kudret EMİROĞLU. 3. Bas. Ankara: İmge Kitabevi, 2006,
- Campell Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri GÜRSES, İstanbul: Kabalcı Yay. 2000.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Çaycı, Ahmet. "Kavramlar ve Tanımlar" *Mitoloji ve Din*, ed. Remzi Duran. 2-19. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012.
- Çelebi, İlyas "Uğursuzluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/51-52. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde: Din ve Kişilik*. İstanbul: İz yayıncılık, 2019.
- Çınarbaş, Deniz Canel. "İslami ve İslam Öncesi İnançlar ve Psikoloji: Türkiye'de Yerel Sağaltım Yöntemleri Bağlamında Türbe ve Hoca Ziyaretleri", *Ayna Klinik Psikolojisi Dergisi* 2/1 (2015), 27-39.
- Demirci, Kürşat. "Dinler Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/53. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Kur'an-ı Kerim" (Erişim Tarihi 01 Mart 2020).
- Dumezil, Georges. *Kafkas Halkları Mitolojisi*. Ankara: Ayraç Yay, 2000.
- Dumezil, Georges. *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Ali Berktaç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. 1. Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rıfat. 2. Bas. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Fiske, John. *Mit ve Mit Yapanlar*, çev: Utku TUĞLU, Ankara: Öteki Yayınevi, 2002.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*, çev: Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus, 2009.
- Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*, çev: Selçuk BUDAK. 4. Bas. Ankara: Öteki Yay. 1999.
- Göcen, Gülüşan. *Psikoloji, Mitoloji ve Din*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yay., 1998.
- Haddad, Yvonne. Y. *Kuran'da Din Teriminin Anlamı*, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. Bursa 2000, 9/1, 2000.
- İşnas, Seher. *Masal Türünün Çocuktaki Kavram ve Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (Cahit Arifoğlu Örneği)*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karatay, Halit. "Dil Edinimi ve Değer Öğretimi Sürecinde Masalın Önemi ve İşlevi" *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/3 (Yaz/2007), 463-477.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2016.

Kumartaşlıoğlu, Satı. "Balıkesir'de Masal Anlatma Geleneği ve Masalların İşlevsel Yitirilişi Üzerine Değerlendirmeler". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/28-1 (Aralık 2012, 20. Yıl Özel), 213-30.

Kurnaz, Cemal. "Hümâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/478. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Kuşçu, Emir. *Mitoloji ve Varoluş*, Ankara: Elis Yay. 2006.

Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, çev. Koray Akten, vd. Ankara: İmge Kitapevi, 3. Baskı, 2003.

Ocak, Ahmet Y. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2009): 137-63

Özel, Ahmet. "Adak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/337-40. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Selek, Dilek *Çocuk Edebiyatı*. İstanbul Uzaktan Eğitim Fakültesi Çocuk Gelişimi Ön Lisans Programı Ders Kitabı.

Seyhan Ahmet E. *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dini Değeri (Hacerülesved Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yay., 2016.

Sterenberg, Matthew. *Mythic Thinking in Twentieth-Century*. Britains: Palgrave Macmillan UK, 2013.

Şener, Habib. *John Locke ve David Hume: Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Yay., 2014.

Şimşek, Ahmet. "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Karşılaştırmalı Türk Destanları Adlı Eserinin Tarih Eğitimi Açısından Değeri" *Erdem Dergisi* 17/49 (2007), 255-266.

Tacou, Constantin. *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*. çev. Havva Köser. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Turgunbayer, Caşteğin. "Türk Dünyası Destanlarında Ortak Motifler Üzerine", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 24 (2007), 93-102.

Tümer, Günay "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Türk Dil Kurumu (TDK). "TDK Sözlüğü".

Uslu, Zeynep Oktay. "İslam Kültüründe Bir Mitoloji Problemi Var": Ahmet Yaşar Ocak ile Söyleşi, *Toplumsal Tarih* (Temmuz 2019).

## The Qur'an Guide of Life

### (Book Review)

Şahin YETİK\*

#### Abstract

Every faith is a claim and every claim requires proof. As part of their claim that people who claims faith, proves their faith with the means to comply with the principles of their faith. One of the basic principles of faith for Muslims is to believe in the Books sent by Allah. One cannot be a Muslim without being believed in the Quran, the last book sent. So, how consistent will this claim of faith be without knowing the Qur'an, reading it and bringing what it requires to life? We believe that the work named "Life Guide Qur'an", which we will be promoting, will be very useful in getting to know the Qur'an and we recommend that it should be benefited from in terms of emphasizing how the Qur'an should guide the life of society.

**Keywords:** Life, Guide, Qur'an, Human, Promotion.

## Hayat Rehberi Kur'an

### (Kitap Değerlendirme)

Şahin YETİK

#### Öz

Her iman bir iddiadır ve her iddia ispat gerektirir. İman iddiasında bulunan insanlar bu iddialarının gereği olarak inançlarının ilkelerine uymak sureti ile imanlarını ispat ederler. Müslümanlar için de temel iman esaslarından biri de Allah'ın gönderdiği Kitaplara iman etmektir. Son gönderilen kitap olan Kur'an'a iman edilmeden Müslüman olunamaz. Peki, Kur'an'ı tanımadan, okumadan ve gerektirdiklerini hayata taşımadan bu iman iddiası ne kadar tutarlı olacaktır? Tanıtımını yapacağımız "Hayat Rehberi Kur'an" adlı eserin Kur'an'ı tanıma noktasında çok faydalı olacağına inanıyor ve Kur'an'ın toplum hayatına nasıl rehberlik etmesi gerektiğini vurgulaması açısından çokça istifade edilmesi gerektiğini tavsiye ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Hayat, Rehber, Kur'an, İnsan, Tanıtım.

---

\* Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

Arş. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

sahinyetik@gmail.com

ORCID 0000-0001-9064-7681

**Type / Türü:** Book Review / Kitap Değerlendirme

**Received / Geliş Tarihi:** 26 May / Mayıs 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 08 July / Temmuz 2020

**Volume / Cilt: 7; Issue / Sayı: 14; Pages / Sayfa: 379-384.**

**Suggested ISNAD Citation:** Şahin Yetik, "Hayat Rehberi Kur'an", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 (Temmuz-July 2020), 379-384. [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

### Kitabın Künyesi:

**Yazar:** Prof. Dr. Musa BİLGİZ

**Eser adı:** HAYAT REHBERİ KUR'AN

**Yayınevi / yeri / yılı:** Gece Akademi, Ankara, 2019.

**Sayfa sayısı:** 366, **ISBN:** 978-605-7623-89-8.

### GİRİŞ

İnsanlar varlık sahnesine çıktıkları günden bugüne değin hep takip edecekleri bir yol göstericiye ihtiyaç duymuşlardır. Yol göstericinin ne olacağı ise insanların arzu ve emelleri doğrultusunda şekillenmiştir. İnsanların arzu ve emelleri elbette ki çok çeşitlilik arz eder. Bu bazıları için dünyevi makam, mevki, başarı ve kariyer sahibi olmak olabilir. Ve bu doğrultuda takip etmeleri gereken yol göstericileri kendilerince belirlerler. Bunlar kimi zaman nefis kimi zaman para gibi bir araç kimi zaman da bir lider vs. olabilir. Müslümanlar için ise dünyevi isteklerin yanında ahiret saadetlerini elde etmek çok daha önemli bir amaçtır. Bu noktada bu amaca ulaştıran yol gösterici ve rehber olarak Kur'an günde- me gelmektedir. Çünkü Kur'an kendi ifadesi ile en doğru yola iletir. Bu noktada bu kurtuluş rehberini iyi bir şekilde tanımamız onun yol göstericiliğinden en iyi şekilde istifade etme- miz için hayati öneme sahiptir. Elimizdeki bu çalışma da bu amaç için büyük ölçüde katkıda bulunan bir eser sadedindedir.

Hayat Rehberi Kur'an adlı bu çalışma Prof. Dr. Musa BİLGİZ tarafından kaleme alınmıştır. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında görev yapan müellif, Kur'an merkezli araştırmalara verdiği önemle tanınmıştır. Yazar, "Hayat Rehberi Kur'an" adlı bu çalışmasında da hayatımızın bütününe etki eden ve bizlere her husus- ta rehberlik eden Kur'an'ı daha yakından tanımamızı arzulamaktadır. Eser, dili itibariy- le gayet akıcı ve anlaşılır bir üsluba sahip olması sebebiyle bu alanda yazılmış en güzel eserlerden biri konumundadır. Bu nedenle eser sayesinde Kur'an'ı sadece tanımış olmayacağız daha önemlisi Kur'an'la tanışmış olacağız.

Hayat Rehberi Kur'an eseri şekil itibari ile altı temel başlıktan oluşmaktadır. Ve her başlık kendi iç dünyasına ait alt başlıklara kapı aralamaktadır. Bu başlıkları ayrı ayrı tanıtmak yerinde olacaktır.

### Birinci Bölüm

"İlâhî mesaj ve insan" konusunu içermektedir. Bu bölümde yazar öncelikle Kur'an'a yeterince ilgi verilmediğinden yakınır. Yazara göre Müslüman toplumların teknoloji ve içtimâî meseleler başta olmak üzere birçok alanda geri kalmasının nedeni de Kur'an'a hak ettiği değerin yerince verilmemiş olmasıdır. Bu bilgilerden sonra Kur'an'ın önemine ve kaynağının Allah olduğuna tekrar tekrar vurgu yapar.

Birinci bölümün devamında yazar Kur'an'ın muhtevasına değinmiştir. Bunları ana hatları ile sayarsak; Allah'ı hakkı ile tanımak, tevhid, insanlığın vahiy ile tanışma- sı, nübüvvet, insanların dünya hayatındaki birbirleri ile olan ilişkilerine binaen sorumlulukları ve ahiret hayatı ile ilgili bilgilendirmek olarak sıralamaktadır.

Bu bölümde yazarın verdiği mesajdan anlaşılan en önemli husus: "insanlığın içerisinde bulunmuş olduğu cehalet, vahşet ve zulüm karanlıklarında can çekişmekte olan insana adeta can suyu olarak "Oku" damlasıyla başlayan bir pınar bir derya bir umman

olmuştur Kur'an." Sonrasında ise Kur'an'ın insanlık tarihine nasıl müdahale de bulunduğuna değinerek birinci bölümü bitirmiştir.

### İkinci Bölüm

"Kitapların en güzelini tanıyalım" başlığı altında Kur'an'ın yine Kur'an'dan tanımlamaları olan niteliklerine ve isimlerine yer verilmiştir. Bu değerlendirmelere kısaca değinelim.

Kur'an ilahi bir rahmettir: Hem dünya hem de ahiret için kurtuluş yolunu gösteren mükemmel bir rehber ve insanı adeta kuraklıktan harap olmuş bir toprak gibi yeşertmek sureti ile mükemmel faziletlerle donatan bir rahmet pınarıdır.

Kur'an çok önemli bir haberdir: İnsanlık tarihi boyunca hiçbir haberin etkisi Kur'an kadar büyük ve önemli olmamıştır. Sadece geldiği dönemde değil, hikmetle yaklaşıldığı takdirde her dönemde Müslümanların kendisi ile çağlar açıp kapatabileceği bir haber olma müjdesidir.

Kur'an Kesin ve şüphesiz gerçektir: İçinde hiçbir çelişkinin veya şüphenin olmadığı bir kitap olan Kur'an bu noktada aksini iddia edenler için de hodri meydan demmiştir.

Kur'an şerefli kitaptır: İnkârcıların iddia ettikleri gibi ne bir kâhin sözü ne bir deli saçması ne de eskilerin masallarındır. O şerefli bir kitaptır. Allah tarafından indirilmiştir. Tam manasıyla hayatın tüm yönlerini ihtiva eden bir hayat nizamıdır. Öyle ki dili, muhtevası ve edebi yönüyle tam anlamıyla bir mucizedir. Tüm inkârcılar onun bu mucizeliği karşısında aciz kalmış ve halende kalmaktadırlar.

Kur'an kitapların en mükemmelidir: Allah'ın sözleri şüphesiz en mükemmel sözlerdir. Diğer insan ürünü olan kitaplar ile kıyası mümkün değildir. Kur'an hem kendisinden önce gönderilmiş olan kitaplardan hem de o kitapların güzelliklerini içerisindedir barındırması sebebiyle diğer indirilmiş olan kitaplardan üstündür.

Kur'an gerçeği hatırlatandır: Kur'an'ın en önemli isimlerinden biri de "Zikir"dir. İlahi hakikatleri hatırlatan anlamına gelen bu kelime ile Allah varlığını, emirlerini ve yasalarını hatırlatır. İnsanlığın kurtuluşu için hatırdan hiç çıkarılmaması gereken bu yasaları ve öğütleri devamlı suretle hatırlatandır.

Kur'an gönüllerin şifasıdır: Kur'an sadece maddi değil, bununla beraber toplumsal buhran, yozlaşma, ahlaki çöküntü vb. manevi hastalıklar içinde şifadır. Onun bir ismi de zaten "Şifa"dır.

Kur'an hak ile batılın ölçüsüdür: Hak ile batılı ayır eden anlamına gelen Furkan Kur'an'ın bir ismidir. O bu yönüyle cahiliyeden gelen bütün batılları haktan ayırır ve hakka tabi olmaya davet eder. Aynı zamanda batıldan ayrılmış olan hakkı da hüküm olarak koyar. Hiçbir kimse ya da sistem Allah'tan daha iyi hüküm koyamaz.

Kur'an korunmuş bir kitaptır: Kur'an hem insanlar tarafından ezberlenmesi, kaydedilmesi ve ameli olarak uygulanması ile korunmuş hem de Hicir Suresinin 9. Ayetinden de anlaşılacağı üzere; Allah tarafından bizzat korunması sayesinde diğer kitapların başına gelen bozulma, tahrif, değişme veya kaybolma gibi durumlardan beri kılınmıştır. Böylece Kur'an kıyamete kadar orijinal bir şekilde kalarak, var olmuş ve olacak tüm insanlığa rehberlik etmeye devam edecektir.

Kur'an açık ve açıklayıcı bir kitaptır: Kur'an, dili itibari ile açık ve anlaşılırdır. Bununla beraber verdiği bilgiler ve vaaz ettiği hükümler itibari ile de açıklayıcı bir kitaptır. Bu itibarla Yüce Rabbimiz insanların ibret almaları için gerekli olan bütün ibret verici ve aydınlatıcı örnekleri Kur'an'da vermiştir.

Kur'an nihai karardır: Kur'an içerisinde her hangi bir yanlış anlamaya meydan verecek mizah ya da şaka barındırmaz. Kur'an'ın hükümleri kesin ve nihai sözdür. Kur'an bir hüküm vermişse o iş için artık söylenecek başka bir söz kalmamıştır.

Kur'an kolaylaştırılmış kitaptır: Kur'an her fırsatta kolaylaştırılmış bir kitap olarak kendini tanıtmaya rağmen garazkâr bir zihniyet onun aracısız anlaşılamayacağını dillendirmiştir. Kur'an'ın kendisi için mubin- açık, beyan-açıklayıcı, tafsil-teysir-tebyin yani anlaşılır-açıklayıcı- izah edici olma özelliklerini vurgulaması günümüzdeki bu patavatsız zihniyete âdeta tokat gibi vurmaktadır. Kur'an'ı anlamak için Arapça bilmenin gerekliliğini savunanlar için ise şöyle denilebilir: "Nice Arapça bildiği halde Kur'an'ı anlamayı bırakın bilakis düşmanlık gösterenler vardır." Kur'an'ı anlamak her insanın üzerine büyük bir vazifedir. Bu noktada yazılmış meal ve tefsirlerden pek tabi istifade edilmelidir. Anlayamadığı yerler için ise işin uzmanlarına danışılmalıdır. İnandığı kitabı hayatında bir defa dahi baştan sona anladığı dilden okumamış olmak kabul edilebilir bir durum değildir.

### Üçüncü Bölüm

"Kur'an'ın gönderiliş gayesi" başlığı altında ilgili gayelerden en önemlisi, insanın Allah'ı tanıması ve ona ibadet etmesi ve sonrasında ise kurtuluşa giden yolda onun rehberliğine başvurmasıdır denilebilir. Bu anlamda şu noktalara temas edilmiştir;

Kur'an hayat rehberidir: İnsan hayatının her alanı ile ilgili temel ilkeleri ortaya koyan Kur'an toplumun her kesiminin anlayabileceği pratik ilkeler ortaya koyar ve bu ilkelere uyulması sureti ile insanların günlük hayatları ibadete dönüşmüş olur.

Kur'an'a İnanmak: Kur'an'a inanmak yani ona iman etmek onun şeksiz şüphesiz, çelişkisiz olduğunu kabul etmek demektir. Onun ilahi bir koruma ile korunduğunu, Allah'tan gönderilen ve tabi olunması gereken hükümler olduğunu kabul etmek demektir.

Kur'an'ı dinlemek: Onun bizzat emridir. Bu noktada Kur'an okunduğu zaman onu gayet ciddiyetle dinlemeli ve en iyi şekilde anlamaya çalışmalıdır. Buna ilave olarak Kur'an'ı kendi dilinde dinlemek insanın iç huzurunu teskin eden bir ibadettir.

Kur'an'ı okumak: Okumak deyince şu dört şey ayrı ayrı iyi bilinmelidir. Telaffuz; ağızdan okunan şeyin lafzen çıkmasıdır. Günümüzde Kur'an'ın anlaşılmasının değil okunuşun yani telaffuzun asıl olan ibadet haline getirilip, anlamının önemsenmeyişi ni müşahede etmekteyiz. Kıraat; okumanın anlam boyutuna önem vermektir. Tertil; okunanın belli bir usul çerçevesinde dinleyenler için anlamalarını kolaylaştıran, tane tane ve yavaşça okunma usulüdür. Tilavet; okumak, anlamak ve yaşamak demektir. Bütün bunlardan sonra Kur'an'ı okumaktan kastedilen mananın tilavet olduğu ve bu okuyuşun müminlerin özelliklerinden olduğu anılmaktadır.

Kur'an'ı Düşünmek ve Anlamak: Kur'an'da yaklaşık sekiz yüz yerde bilgi, düşünme, anlama ve türevlerine atıf yapıldığını belirten yazar buna rağmen hala düşünme karşıtı bir toplum ile karşı karşıya bulunduğumuzu esefle bildirmiş ve bunda n sonra da ayetleri Kur'an'ın ayetleri ve kâinat ayetleri olarak sınıflandırmıştır. Kur'an Ayetleri için tefekkür etmenin, tedebbür etmenin, düşünmenin Kur'an'da ne kadar çok hatırlatıldığına değinen yazar, insanın kurtuluşu noktasında Kur'an'ın takip edilmesi gereken bir rehber olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Yazar kâinat ayetleri noktasında ise ölçülü ve eşsiz bir tasarıma sahip olan kâinatta ve onda bulunan sessiz ayetlerden; doğadan, hayvanlardan, bitkilerden vs. örnekler vermektedir. Böylece insanı bu ayetler ve gerektirdikleri hakkında düşünmeye sevk ediyor. Son olarak varlık âleminde her ne varsa, akıl ve zekâsı ile diğerlerinden ayrılan insanın hizmetine verildiğini açıklayarak konuyu tamamlamaktadır.

Kur'an'ı Yaşamak: Bundan kasıt; Kur'an'ı okuyan kişinin bütünüyle hayatını Kur'an'a göre şekillendirmesidir. Kur'an bütün emir ve yasakları ile hayatımızı şekillendirmesi için gönderilen bir kitaptır. Müslümanlar Kur'an'ı devamlı bir hatırlatıcı ve bir rehber olarak düşünmelidirler. Müminler Rablerini yani; kâinata kanun koyma ve tasarrufta bulunma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu bilmelidirler. O'ndan gayri bu iddiada şeklen veya alenen bulunan hiçbir kimseyi ya da sistemi kabul etmezler. Açık bir dille onları reddederler. Kur'an'ı yaşamak kısaca onu lafzen okuyup durmak değil, onu manen anlamak ve hayatımıza ve toplumumuza kurtuluşumuz için onunla yön vermek demektir.

#### **Dördüncü bölüm**

"İlahi mesajdan yüz çevirme." Bu bölümde ilahi mesajdan yüz çevirmenin şu üç kısımda değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. İnkâr Etmek: İnsanlardan bazıları Allah'a gereği gibi inanmamak, bile bile hakkı reddetmek, hevâ ve heveslerine uymak, putlara tapmak vs. gibi şirk koşma sebeplerinden ötürü inkâr yoluna gitmişlerdir.

2. Tahrif Etmek: Bazıları ise dünyevi menfaatler doğrultusunda çıkar sağlama k ve menfaat elde etmek için kitabı tahrif etme yoluna gitmişlerdir.

3. Değer Vermemek: Bile bile hakkı reddetmek anlamına gelen bu durumda hak kendisine ayan beyan belli olduktan sonra azgınlaşıp şeytanların peşine ram olanların durumu buna örnek olarak verilmiştir. Gerçek bilgiyi bildikleri halde dünyayı ahirete tercih etmiş bu kimseler için acıklı bir azap beklediği de hatırlatılmıştır.

#### **Beşinci bölüm**

"Yaşayan en büyük mucize: Kur'an" bölümünde Kur'an'ın üslup ve anlatım tarzındaki güzellik itibari ile tüm dilleri acze düşürdüğü ve geride bıraktığı açıktır. İnsan ürünü olan hiçbir eser Kur'an gibi kitleleri her bakımdan yeni bir yöne doğru değiştirememiştir. Bu bölümde yazar şu hususlara değinmektedir:

Kur'an'ın dil ve üslubu: Kur'an'ın ayetleri anlamsal ilişki, bir konudan diğer konuya geçişteki uyumu ile mükemmel bir birliktelik oluşturmaktadır. Kur'an kelimelerinin telaffuzunda kolaylık ve akıcılık bulunurken insanların ibret alması gereken örnek olaylar, kıssalar, emirler, nehiyeler ve örneklemelerde olağan üstü bir anlatım söz konusudur. Ve böylece sözün duruma ve makama uygunluğu en güzel şekilde sunulur. Arap olan ve olmayan herkesin Kur'an'ı dinlerken mest olmasının sebebi harflerin ve kulağa hoş gelen seslerin seçilmiş olmasıdır.

Kur'an'ın meydan okuması: Gerek lafzen ve tertip, gerek mana ve ölçü ve gerekse de edebi güzellikleri ile bir mucizedir Kur'an. Kur'an'ın mucize olduğuna delil bizzat Kur'an'ın kendisi olmaktadır. O'nu inkâr edenler ve uydurulmuş olduğunu iddia edenlere Kur'an hodri meydan demekte, "yapabiliyorsanız bir benzerini getirin" demekte ve bunu birkaç yerde daha farklı şekillerde dillendirmek sureti ile meydan okumaktadır. Ancak o zamandan bu zamana kadar bunu başarabilen kimse çıkmamıştır. Zira bu ilahi bir tasarruftur. Bugüne değin yapılamadığı gibi bundan sonra da bu ilahi, eşsiz nizamın bir benzerini yapabilmek çıkmayacaktır.

Kur'an'ın kalplere tesiri: Kur'an değişik üsluplarla gönüllere etki eder. Kimi zaman ürperti verirken kimi zaman heyecan kimi zaman da huşu verir. İmanı arttıran bir okunma özelliğine sahiptir. Öyle ki Kur'an'ı gerçek anlamıyla okuyan bir kişinin bir bakıma Allah ile konuştuğu belirtilmiştir.



### **Altıncı bölüm**

"Kur'an'ın evrenselliği ve ebediliği": Bu bölümde yazar Kur'an'ın evrenselliğinden kastının onun hakikatleri ve değerler sistemi açısından herhangi bir zaman, kültür, çevre, millet, dil, coğrafya veya belirli şartlarla sınırlı olmadığını belirtmiştir. Kur'an öylesine yüce bir mucizedir ki o mucize ile elde edilemeyecek bir hazine söz konusu değildir. Da hası en büyük kurtuluş olan ahiret saadeti de ancak onun rehberliği ile olabilecek bir iştir. O evrensel olması hasebiyle sadece indiği döneme değil, tüm zamanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın mesajı soy sop, ırk ya da kültür gözetmeksizin tüm insanlığa hitap etmektedir. Kur'an insanın aklına ve sağduyusuna hitap etmektedir. Kur'an tahrif edilmeden on dört yüzyıldır korunarak insanlara benzersiz bir şekilde hitap etmeye devam etmektedir. Ve bütün bunlar onun evrenselliğini ve ebediliğini ispat etmektedir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Yazar, Kur'an'ın yaşamın bizzat kendisini şekillendiren bir sistem yapıcı olduğunu, kurtuluşa ermek isteyenlerin bu kulpa sınıksız yapışmak, okumak, anlamak ve yaşamak sureti ile onu hayatın her alanında rehber kabul etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Kitabı bitirdiğinizde kendinizi istemsizce Mehmet Akif'in şu mısralarını tekrar ederken bulabilirsiniz.

*"İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin;  
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için"*

**T.C.**  
**KAFKAS ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhi'nde Bir Ârif ve Mürşit Olarak Ebu'l-Hasan-ı Harakânî  
Abu al-Hasan al-Kharaqâni As a Gnostic (al-'Arif) and the Divine Guide (al-Murshid) in  
Ahmed Avni Konuk's Commentary called Mathnawi-i Sharif Sharhi  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER.....151-170
2. Mâtürîdîler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Neseî Örneği)  
Mâturid's Criticism of the Karramiyyah in The Idea of Allah (Abu'l-Barakât Nasafi Example)  
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN.....171-188
3. Tarihî ve İtikâdî Zaviyeden Günümüzde Hac ve Umre ile Mekke ve Medine'ye Dair Müslüman  
Şuurun Bazı Meseleleri  
Some Issues Concerning Muslim Consciousness on Hajj and 'Umrah as well as Mecca and Madinah  
in View of History and Theology  
Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ.....189-214
4. Hz. Peygamber'in Fillerinin Teşriî Değeri –Bedruddin el-Makdisî Örneği-  
The Legislative Value of Excellency Prophet's Actions -Bedruddin al-Maqdisî Example-  
Arş. Gör. Dr. Rıdvan KALAÇ.....215-229
5. Tefsir Geleneğinde “Alak” Kelimesine Yüklene Anlamlar ve Modern Bilimsel Gelişmelerin  
Buna Etkisi  
The Meanings Loaded in The Word of 'Alak' in The Tafsir Tradition and The Effect of Modern  
Scientific Developments on This  
Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL.....230-246
6. Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme  
An Evaluation on the Methods of Expressions of the Adjectives Formed From the Verbs in  
Arabic Grammar  
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ.....247-261
7. Covid-19 Salgını Döneminde Duyguları İfade Etme Aracı Olarak Mûsiki  
Musıc as a Tool to Express Emotions During the Covid-19 Pandemia Period  
Dr. Öğr. Üyesi Tacetdin BIYIK.....262-283
8. Şeyh Mehmed Zoravî  
Sheikh Mehmed Zoravî  
Şenol SUSOY.....284-297
9. Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler  
Basical of Religious and Moral Principles to be Followed in Family Child Education  
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN.....298-311
10. معناها، وحكمها، ومناطقها، وتطبيقاتها- قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان  
Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi Kâidesi -Manası, Hükmü, Kapsamı ve  
Uygulama Alanları-  
Dr. Öğr. Üyesi Walid ALZEIR.....312-330
11. Kars'ta Gündelik Hayat ve Din  
The Daily Life and Religion in Kars  
Mehmet BERKTAŞ.....331-358
12. Kuramsal Bağlamda Mitik Düşüncenin Din ve Psikoloji ile İlişkisi  
The Relationship of Mythical Thought in the Theoretical Context with Religion and Psychology  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN.....359-378
- Kitap Değerlendirme / Book Review  
13. Hayat Rehberi Kur'ân (Prof. Dr. Musa BİLGİZ: Gece Akademi, Ankara 2019)  
Arş. Gör. Şahin YETİK.....379-384